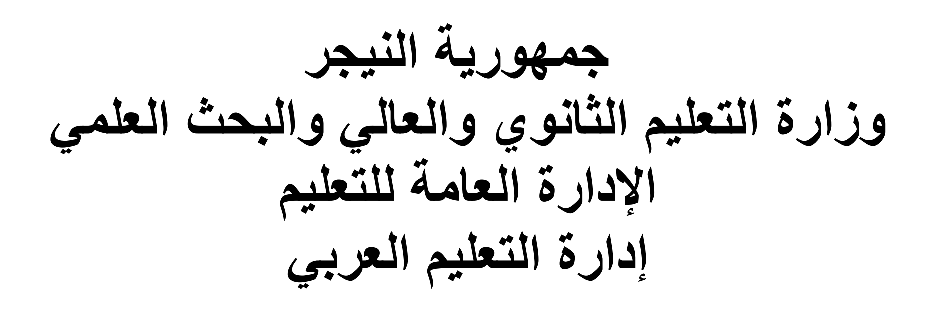
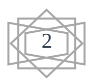
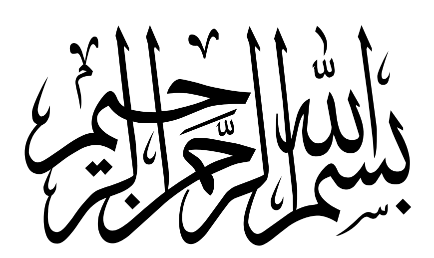

جمهورية النيجر
وزارة التعليم الثانوي والعالي والبحث العلمي
الإدارة العامة للتعليم
إدارة التعليم العربي

الفلسفة

للصف الثالث الثانوي
(قسم أدبي)

إصدار 2011







كلمة مدير التعليم العربي الثانوي

إن هذا العمل الموضوع بين يديك، أيها القارئ الكريم، ثمرة من ثمار التعاون القائم بين حكومة النيجر وبين البنك الإسلامي للتنمية، من خلال مشروع ترفية التعليم الفرنسي العربي، إذ يعتبر البنك الإسلامي الشريك الأساسي لوزارة التعليم الثانوي والعالي والبحث العلمي في دعم ومؤازرة التعليم الفرنسي العربي في النيجر، على أساس أن اللغة العربية لغة وطنية، كما ينص على ذلك دستور البلاد.

وقد اعتمدت الإدارة، لإنجاز هذا العمل، على نخبة مختارة من أطر التعليم الفرنسي العربي في بلادنا (قادة التعليم والخبراء المحليين). وقد بذل هؤلاء كل طاقاتهم في تعريب هذه المواد.

ولا يسع الإدارة إلا أن ترفع شكرها الجزيل وتقديرها البالغ إلى كل من ساهم في إنجاز هذا العمل، وخصوصا البنك الإسلامي للتنمية وترجو من الجميع أن يتفضلوا بقبول شكرنا وتقديرنا.

﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾

مدير التعليم العربي الثانوي والعالي

علي هبو





الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

نضع هذا الكتاب **"الفلسفة للصف الثالث الثانوي"** بين أيدي الإخوة المدرسين والتلاميذ بالصف الأول من السلك الثاني للتعليم الثانوي المزدوج الفرنسي العربي، وهو عبارة عن مجهود قدّمه خبراء محليين، بإرشادات إدارة التعليم العربي الثانوي والعالي.

إن هذا الكتاب يعالج الموضوعات المقررة من قبل وزارة التعليم الثانوي والعالي والبحث العلمي والتكنولوجيا، إلا أنه لم يتطرق إلى كل ما قل وجل في الموضوع، لذا فمن واجب المدرس أن يكون على اتصال دائم بالكتب الأخرى بالعربية أو بالفرنسية، أو بلغات أخرى، وأن يكون كثير الإطلاع، ومتابعا لأحداث الساعة، حتى يكون ملما بما يدور في فلك مادته.

إننا سعداء بمشاركتنا في وضع هذه اللبنة الأولى، ونأمل أن يساعد هذا لعمل على رفع مستوى الدارسين في المؤسسات التعليمية الفرنسية العربية.

واللهَ سبحانه وتعالى نسأل أن ينفع التلاميذ والأساتذة بهذا العمل المتواضع، وأن يجعل ثواب ذلك في ميزان حسناتنا، إنه ولي ذلك والقدير.

لــــجــــنـــــة
الــتـألـيف

الجزء الأول:

دراسة



المحور الأوّل : الذات

الشعور واللاشعور

تمهيد: إذا كان من المؤكد أن الإنســـان ككائن حي يشـــترك مع غيره من الكائنات الحية في مجمل الوظائف الحيوية، فإنه يبدو أن الإنسـان يزيد عن غيره من هذه الكائنات بالوعي، فينطبع سـلوكه بطابع من المعقولية والذي يصطلح على تسميته عادة ب"الشعور"، والذي يمكّننا من فهم ذواتنا وفهم ما يحيط بنا، و تكفي المقارنة بين نائم و يقظ لنكتشف الفرق بينهما، فاليقظ يعرف حالته النفسية بل ويستطيع وصفها، بينما يلاحظ العجز عند النائم، كما يستطيع اليقظ أن يضبط أفعاله، ويعطيها طابعا إراديا عكس النائم الذي يفتقد القدرة على ذلك، إن الفرق بين الاثنين كامن في الشـــعور وهذا يعني أنه يكتسب أهمية بالغة في حياتنا؛ إذ يشكل الأساس لكل معرفة، ومن ثمة لا نســـتغرب كيف أن جميع الفلاســـفة ينطلقون من مســـلمة مفادها : **أن الإنسان كائن عاقل واع.**

وبناء على ما تقدم، يمكن طرح الأسئلة التالية: ماذا يراد بالشعور؟ بماذا يتميز؟ هل يتصف دوما بالوضوح والقصدية أم يمكن أن يكون باهتا مختلطا؟ والأهمّ، هل الشعور (الوعي) يطبع كل سلوكياتنا ليكون هو المقوّم الوحيد لحياتنا النفســية؟ أم أن الشــعور لا يشــمل كل الحياة النفســية بل بعضـــها، مما يفتح المجال لفاعلية أخرى تؤثر في الســـلوك هي **فاعلية اللاشعور؟**

أوّلا : الشعور

1. تعريف الشعور:

أ. المفهوم العامي:

كثيرا ما تستعمل كلمة الشعور مرادفة للإحساس، كأن يقال شعرت بالجوع أو أحسست بالجوع، كما تستعمل للتعبير عن الحالات النفسية الباطنية كالشعور بالفرح.

يعترض علماء النفس على المساواة بين الشعور والإحساس ذلك أن الإحساس عملية بيولوجية يشترك فيها الإنسان والحيوان، بينما الشعور عملية نفسية قوامها الوعي والإدراك والمعرفة ومن ثمة فهو خاص بالإنسان وحده.

ب. المفهوم الاصطلاحي:

تشير موسوعة **"لالاند** A. Lalande" الفلسفية أن الشعور يطلق على مجموعتين من العمليات: الأولى والأكثر تداولا تكون الفكرة الرئيسية هي فكرة حالة عاطفية؛ وفي الثانية تكون فكرة المعرفة، لاسيما المعرفة المباشرة (الحدس). وهذا يعني أن الشعور هو إدراك المرء لذاته وأفعاله وانفعالاته إدراكا مباشرا، أو هو الاطلاع على ما يجري في النفس، أو هو الاطلاع المباشر على ما يجول في داخلنا من حالات شعورية.

2. خصائص الشعور:

من المفاهيم السابقة نكتشف أن الشعور يتصف بالخصائص التالية:

أ. الشعور إنساني:

أي أن الشعور ظاهرة إنسانية بل هو الذي يعطي للإنسان إنسانيته فالحيوان قد يحس بالألم و لكنه لا يشعر بالألم ولا يعيه.

ب. الشعور ذاتي:

كل خبرة شعورية تعبير عن حالة الفرد ذاته إذ لكل فرد منا إدراكاته وانفعالاته وعواطفه.

ج. الشعور حدس:

أي أنه معرفة مباشرة، دون اللجوء إلى وسائط فالفرح لا يحتاج إلى شهادة من أحد تثبت فرحه.

د. الشعور تيار مستمر ومتصل ودائم ومتغير:

وهذا يعني أن الشعور النفسي تيار لا ينقطع. لقد أشار برغسون إلى هذه الخاصية ووصف الشعور بأنه ديمومة متجددة، كما يتصف بالتغير من حيث الموضوع أو من حيث الشدة.

ه. الشعور انتقاء واصطفاء:

إذا كانت ساحة الشعور ضيقة لا تستوعب كل الأحوال الشعورية دفعة واحدة فهذا يعني أن الإنسان ينتقي منها ما يهمه في الحياة اليومية.

و. الشعور كل متشابك:

وهذا معناه أن الحالة النفسية ظاهرة معقدة ترتبط بجملة من الشروط النفسية والعضوية والاجتماعية.

3. الشعور والحياة النفسية:

أ. النظرية الكلاسيكية (التقليدية):

اعتقد الكثير من الفلاسفة، ومن بعدهم علماء النفس أن الشعور قوام الحياة النفسية. ولعل أوضح اتجاه فلسفي أكد هذه الحقيقة وبشكل قطعي هو **الاتجاه العقلاني** الذي أرسى دعائمه "**ديكارت**" من خلال الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود). غير أن الفكرة أخذت عمقها مع علم النفس التقليدي. ونلتقي للتعبير عنه "**برغسون**" مؤسس علم النفس الاستبطاني، ومعه "**وليام جيمس**" في بداية حياته، وهذا الأخير هو الذي كتب يقول: «إن علم النفس هو وصف وتفسير للأحوال الشعورية من حيث هي كذلك».

لقد ناضل علماء النفس التقليديون في البداية ضد النزعة المادية السلوكية التي أنكرت وجود النفس، ورأت في الظواهر النفسية والأحوال الشعورية مجرد صدى للنشاط الجسمي، غير أن فكرة الشعور كأساس للحوادث النفسية تعززت مع الظواهرية، إذ أعطى **"إدموند هوسرل"** بعدا جديدا للمبدأ الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" وحوّله إلى مبدأ جديد سماه **الكوجيتاتوم** ونصه «أنا أفكر في شيء ما، فذاتي المفكرة إذن موجودة». ومعناه أن الشعور لا يقوم بذاته وإنما يتجه بطبعه نحو موضوعاته.

ويلزم عن موقف كهذا أن لا حياة نفسية إلا ما قام على الشعور أيْ : لا وجود لفاعلية أخرى تحكم السلوك سوى فاعلية الوعي والشعور، ومن ثمة، فعلم النفس التقليدي على حد تعبير **"هنري آي"** في كتابه **"الوعي"**: «وقد قام علم النفس التقليدي على المعقولية التامة هذه وعلى التطابق المطلق بين الموضوع والعلم به، وتضع دعواه الأساسية أن الشعور والحياة النفسية مترادفان».

إذا أردنا أن نقرأ الحجة التي يركن إليها هؤلاء وجدناها منطقية في طابعها. فإذا كان ما هو شعوري نفسيا، فما هو نفسي شعوري أيضا، وما هو خارج الشعور لا يمكنه إلا أن يكف عن الوجود إذ كيف السبيل إلى إثبات ما لا يقبله الشعور. ويلزم من ذلك أن الحياة الشعورية مساوية تماما للحياة النفسية و العكس صحيح، وزيادة على حجة نفسية، إذ الدليل على الطابع الواعي للسلوك هو شهادة الشعور ذاته كملاحظة داخلية.

ب. **النقد:**

إذا كان الاعتقاد بأن ما هو شعوري نفسي صحيحا فإن عكس القضية القائلة: كل ما هو نفسي شعوري غير صحيح من الناحية المنطقية؛ إذ الأصح أن يقال: بعض ما هو نفسي شعوري. أما من الناحية الواقعية، فالسؤال الذي يطرح هو كيف نفسر بعض السلوكات التي نأتي بها ولا ندري لها سببا.

ثانيا : اللاشعور

1. تعريف اللاشعور:

للاشعور معنيان : عام وخاص **(سيكولوجي)**. ب. فالمعنى العام هو: كل ما لا يخضع للوعي والإحساس كالدورة الدموية. والمعنى الخاص هو: مجموع الأحوال النفسية الباطنية التي تؤثر في السلوك دون وعي منا.

غير أن الفكرة تتضح مع **"فرويد"** باعتباره رائدا للتحليل النفسي القائم على فكرة اللاشعور، إذ اللاشعور لديه هو: ذلك الجانب الخفي من الميول والرغبات التي تؤثر في السلوك بطريقة غير مباشرة ودون وعي.

2. تطوّر فكرة اللاشعور (من الطرح الفلسفي إلى الطرح العلمي):

ظل الاعتقاد سائدا لمدة طويلة أن الحياة النفسية قائمة أساسا على الشعور و الوعي ولا مجال للحديث عن اللاشعور، غير أن ذلك لا يعني أن الفلسفة لم تطرح فكرة اللاشعور، بل يلاحظ أن **"ليبنتز"** في اعتراضه على الفكرة الديكارتية القائلة: إن النفس قادرة على تأمل كل أحوالها، ومن ثمة الشعور بها. ويلخص هذه المعارضة في ثلاث نقاط هي:

أ. الإدراكات الصغيرة:

هناك إدراكات متناهية في الصغر لا حصر لها في النفس، تعجز النفس عن تأملها مثلها في ذلك مثل الموجة التي تحدث هديرا نسمعه و لكن لا نستطيع سماع صوت ذرات من ماء هذه الموجة رغم أنها مؤلفة لذلك الهدير.

ب. **مبدأ التتابع:**

لا يوافق **"ليبنتز"** على أن النفس قادرة على تأمل كل أفكارها تبعا لمبدأ التتابع، فالحاضر مثقل بالماضي ومشحون بالمستقبل، وليس بالإمكان أن نتأمل وبوضوح كل أفكارنا، وإلا فالتفكير يأخذ في تأمل كل تأمل إلى ما لا نهاية، دون الانتقال إلى فكرة جديدة.

ج. **الأفعال الآلية:** و هذه ينعدم فيها الشعور، إن تأثير العادة في السلوك يجعلنا لا نشعر به أو يجعله لا شعوريا، يقول "**ليبنتز**": «إن العادة هي التي تجعلنا لا نأبه لجعجعة المطحنة أو لضجة الشلال».

النقد: إن محاولة "**ليبنتز**" الفلسفية لتأكيد إمكانية وجود اللاشعور لاقت معارضة شديدة، لأن السؤال المطروح هو: كيف يمكن أن نثبت بالوعي والشعور ما لا يقبله الوعي أو الشعور؟.

3. وضعية علم النفس قبيل التحليل النفسي:

إن تقدم علم النفس والاهتمام بالمرضى النفسانيين أدى إلى نتائج هامة في علم النفس، ومنها المدرستين الشهيرتين في علم النفس:

أ. المدرسة العضوية:

كان تفكير الأطباء في هذه المدرسة يتجه إلى اعتبار الاضطرابات النفسية والعقلية ناشئة عن اضطرابات تصيب الدماغ (المخ)، ويمثل هذا الرأي الطبيب الألماني "**وليم جريسنجر**" (1868-1818م) لتنتشر بعد ذلك آراؤه، وكانت المدرسة تعالج الاضطرابات النفسية بالعقاقير والأدوية والراحة والحمامات والتسلية.

ب. المدرسة النفسية:

وفي مقابل المدرسة العضوية، اعتقد بعض الأطباء ذوي النزعة النفسية أن الاضطرابات النفسية تعود إلى علل نفسية؛ و من المؤسسين الأوائل لهذه المدرسة "**مسمر**" (1815-1784م) الذي اعتقد بوجود قوة مغناطيسية تحكم النفس وأن المرض ناتج عن اختلال في هذه القوة ومن ثمة، كان جهد الطبيب ينصب على إعادة التوازن لهذه القوة.

ومن أشهر الأطباء الذين استخدموا التنويم المغناطيسي في علاج الأمراض "**برنهايم**" (1919-1837م)، ولقيت هذه النظرية رواجا، وخاصة بعد انضمام "**شاركو**" إليها بعد ما رفضها مدة طويلة. وفي هذه الأثناء، كان "**فرويد**" يولي اهتماما إلى كيفية علاج الأمراض النفسية، فسافر إلى فرنسا حيث اشتغل بالتنويم المغناطيسي، ثم عدل عنه بعد حين.

ج. اللاشعور مع فرويد:

ما كان **لـــ"فرويد"** أن يبدع النظرية اللاشعورية لو لا شعوره بعجز التفســير العضــوي للاضــطرابات النفســية وكذا عجز النظرية الروحية، ويمكن بيان وجهة النظر اللاشعورية من خلال إجابتها على الأسئلة التالية: إذا كان هنالك لا شـــعور، فما الدليل على وجوده؟ كيف يمكن أن يتكوّن ويشتغل؟ وكيف يمكن النفاذ إليه؟

د. مظاهر اللاشعور:

حرص فرويد على بيان المظاهر المختلفة التي يبدو من خلالها البعد اللاشعوري للسلوك، والتي تعطي المشروعية التامة لفرضية اللاشعور، إذ يقول فرويد "إن فرضية اللاشعور فرضية لازمة ومشروعة، وأن لنا أدلة كثيرة على وجود اللاشعور"، ومنها:

❖ الأفعال المغلوطة:

التي نســميها عادة فلتات اللســان وزلات القلم، والتي تدل على أنها تترجم رغبات دفينة، لأن الســؤال الذي يطرحه فرويد هو لماذا تظهر تلك الأفعال مع أن الســياق لا يقتضــيها؟ ولماذا تظهر تلك الأخطاء بالذات؟ لا شك أن الأمر يتعلق بوجه آخر للحياة النفسية، لأن الوعي لا ينظر إليها إلا باعتبارها أخطاء، مع أن فهمها الحقيقي لا يكون إلا في مستوى لا شعوري "فأنت ترى الإنســان الســليم، كالمريض على الســواء يبدي من الأفعال النفسية ما لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أفعال أخرى يضيق عنها الشعور".

❖ الاضطرابات النفسية أو العقد النفسية:

مظهر آخر يدل على أن الحياة النفســية حياة لا شــعورية، فهي من وجهة نظر فرويد تعبير مرضــي تسـلكه الرغبة المكبوتة فيظهر أعراضــا قسرية تظهر الاختلال الواضح في السلوك.

❖ أحلام النوم:

اكتسب الحلم معنى جديدا عند فرويد، إذ أوحت له تجاربه أن الرغبة المكبوتة تتحيّن الفرص للتعبير عن نفسها، وأثناء النوم حينما تكون سلطة الرقيب ضعيفة تلبس الرغبة المكبوتة ثوبا جديدا وتطفو على السطح في شكل رموز على الحيل اللاشعورية كالإسقاط و التبرير...الخ.

وحاصل التحليل أن فرويد يصل إلى نتيجة حاسمة هي أن المظاهر السابقة تعبر عن ثغرات الوعي وهي تؤكد على وجود حياة نفسية لا شعورية. وبتعبير فرويد تكون هذه المظاهر **"حجة لا ترد"** على وجود اللاشعور.

4. الجهاز النفسي (كيفية حدوث اللاشعور):

لكي نفهم آلية اشتغال اللاشعور وطريقة تكونه يضع فرويد أمامنا تصورا للحياة النفسية، إذ يفترض أن النفس مشدودة بثلاث قوى:

أ. الهو:

الذي يمثل أقدم قسم من أقسام الجهاز النفسي، ويحتوي على كل موروث طبيعي، أي ما هو موجود بحكم الولادة، بمعنى أن الهو يمثل حضور الطبيعة فينا بكل بدائيتها وحيوانيتها الممثلة أساسا في الغرائز وقوامها **الغريزة الجنسية**، وهذه محكومة بمبدأ اللذة، وبالتالي فهي تسعى إلى التحقق، إنها في حالة حركة وتأثير دائم.

ب. الأنا:

ونعني بها الذات الواعية، والتي نشأت ونبتت في الأصل من الهو، وبفعل التنشئة امتلكت سلطة الإشراف على الحركة والسلوك والفعل الإرادي، ومهمتها حفظ الذات من خلال تخزينها للخبرات المتعلقة بها في الذاكرة، وحفظ الذات يقتضي التكيف سواء بالهروب مما يضر بحفظ الذات، أو بالنشاط بما يحقق نفس الغاية، وهي بهذا تصدر أحكاما فيما يتعلق بإشباع الحاجات كالتأجيل أو القمع.

ج. **الأنا الأعلى:**

وهي قوة في النفس تمثل حضـــور المجتمع بأوامره ونواهيه، أو بلغة أخرى حضـور الثقافة، فقد لاحظ فرويد أن مدة الطفولة الطويلة تجعل الطفل يعتمد على والديه اللذين يزرعان فيه قيم المجتمع ونظامه الثقافي، لأن هذا ما يقتضـــيه الواقع، فيمارس **الأنا الأعلى** ضــغطا على **الأنا**، التي تكون مطالبة في الأخير بالســعي إلى تحقيق قدر من التوفيق بين مطالب **الهو** وأوامر ونواهي المجتمع، فيلزم عن ذلك صـــد الرغبات، وينتج عن هذا الصـــد ما يســمى **بالكبت**، الذي يختلف عن **القمع** في كون الأول لاشــعوري والثاني شــعوري، وكبت الرغبة لا يعني موتها بل عودتها إلى الظهور في شكل جديد تمثله المظاهر السابقة.

5. **التحليل النفسي:**

لم تتوقف جهود **"فرويد"** على القول بحياة نفســية لا شـــعورية بل اجتهد في ابتكار طريقة تســـاعد على النفاذ إلى المحتوى اللاشـــعوري لمعرفته من جهة، ولتحقيق التطهير النفســي من جهة أخرى، ويقوم التحليل النفســي على مبدأ التداعي الحر للذكريات، والقصـد منه مسـاعدة المريض على العودة بذاكرته إلى مراحل الطفولة الأولى والشكل المرضي، والشاذ، والمنحرف للرغبة. واسـتعان فرويد في وقت لاحق بتحليل رموز الأحلام، وكان ذلك في الأصـــل بطلب من إحدى مريضـــاته، زيادة إلى البحث في النسيان. مثال ذلك شأن أستاذة الأدب الجامعية التي كانت تنسى باستمرار اسم أديب مشـهور، فكان أن اكتشـف فرويد أن اسم الأديب هو نفس الاسم لشـــخص كانت له معها تجربة مؤلمة. وباختصـــار يمكن تلخيص مراحل العلاج في:

أ. اكتشاف المضمون اللاشعوري للمريض؛
ب. حمله على تذكر الأســـباب والتغلب على العوائق التي تمنع خروج الذكريات من اللاشعور إلى الشعور.

ولكن ينبغي أن نفهم أن فرويد لم يجعل من التحليل النفســـي مجرد طريقة للعلاج بل أصـــبح منهجا لمعرفة وفهم الســلوك، ثم أصــبح منهجا تعدّى حدود علم النفس إلى الفلسفة.

6. **قيمة النظرية اللاشعورية:**

حققت النظرية اللاشعورية نجاحات مهمة، وغدت فتحا جديدا في ميدان العلوم الإنسانية، فمن الناحية المعرفية أعطت النظرية فهما جديدا للسلوك يتم بالعمق، إذ لم تعد أسباب الظواهر هي ما يبدو، بل أصبحت أسبابها هي ما يختفي. وهذا ما أوحى **للبنيوية** لا حقا لتعطي ميزة للبنية من أنها لاشعورية متخفية ينبغي كشفها. أما من الناحية العملية، فالنظرية اللاشعورية انتهت إلى منهج أسهم في علاج الاضطرابات النفسية.

النقد: ومع ذلك كانت للمبالغة في القول باللاشعور انتقادات لاذعة يمكن إجمالها في اثنين:

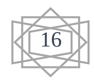
أ. معرفيا

ترتب على اللجوء البسيط إلى اللاشعور نقل ثقل الحياة النفسية من مجال واع إلى مجال مبهم غامض، وهذه ملاحظة المحلل النفساني **"جوزاف نتان"**. كما ترتب على ذلك التقليل من شأن الشعور أو الوعي، وهي خاصية إنسانية وهو ما ترفضه الوجودية والظواهرية معا. فـ**"كارل ياسبرز"** يرفض أن يكون اللاشعور أساس الوجود؛ لأنه ببساطة، وجد لدراسة السلوك الشاذ أو المرضي ولا مبرر لتعميمه. فالوجود أوسع من أن يستوعبه اللاشعور. وهو نفس الرفض الذي نجده عند **"سارتر"** الذي لا يرى اللاشعور سوى خداعا وتضليلا؛ إذ يتعارض مع الحرية. إن ربط اللاشعور بدوافع غريزية (الغريزة الجنسية) أثار حفيظة الأخلاقيين والإنسانيين، إذ كيف تفسر مظاهر الإبداع والثقافة الإنسانية بردها إلى ما دونها، وهي الغريزة الجنسية؟

ب. عمليا وتطبيقيا

لم يحقق التحليل النفسي ما كان مرجوا منه؛ إذ يعترف **فرويد** بصعوبة إثارة الذكريات الكامنة، وهو ما دفع بعض المحللين إلى توسيع دائرة التحليل باعتماد طريق جديد مثل : إكمال الصورة المنقوصة أو إكمال حوار أو قصة ناقصة، أو التعليق على بقعة الحبر...الخ.

فمهما تكن الانتقادات الموجهة إلى التحليل النفسي، فإن علم النفس اليوم يسلم بأن حياتنا النفسية يتقاسمها تفسيرات كثيرة، منها النفسية الشعورية واللاشعورية، ومنها العضوية السلوكية، ومنها الاجتماعية الثقافية.



السلوك

تعريفه: للســـــلوك جانبان من المعنى: معنى عام و معنى خاص.

ففي المفهوم العام يقصد بالسلوك كل نشاط يصدر عن الكائن الحي، أو هو كل ما يقوم الكائن الحي.

أما في المفهوم النفســـي الخاص الدقيق، فيقصـــــد به نتاج العلاقات الديناميكية الصـــادرة عن تفاعل الإنســـان بميوله و اســـتعدادته و نوازعه و حوافزه ورغباته، مع البيئة الحقيقية المحيطة به.

الفرق بين السلوك والفعل المنعكس: يكمن الفرق بينهما في أن الســـلوك يكون وراءه دافع نفســـي يدفع الكائن الحي إلى القيام به، أما الفعل المنعكس فليس دافع نفســـي، بل يتم عن طريق عصبي بحت.

أقسام السلوك:

ينقسم السلوك إلى قسمين: سلوك فطري وسلوك مكتسب.

1- السلوك الفطري:

هو الذي يولد به الفرد، فلا يحتاج إلى تعلمه من الاخرين، ومثاله: سلوك

الضحك والبكاء وغيرهما.

2- السلوك المكتسب:



هو الســـــلوك الذي لا يولد الفرد به، بل يتعلمه بعد الولادة، مثاله: سلوك الكتابة والقراءة والكلام والمشي وغيرها.

صفات السلوك:

للسـلوك صـفات وهي: الغرضـية والتقائية والتغير والتحسـن والتكيف.

أنواع السلوك:

إن هناك نوعان من السلوك:

النوع الأول: ما هو حركة ظاهرة كالكتابة والمشي والكلام؛

النوع الثاني: ما هو حركة غير ظاهرة كالتخيل والتدبر.

نظريات السلوك:

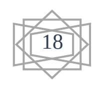
لقد اختلفت وجهات نظر الفلاسـفة في شـأن السـلوك، هل هو فطري أو مكتسب؟ فمنهم من يرى أنه فطري ومنهم من ذهب إلى أنه مكتسب، وهذه آراؤهم بالتفصيل:

1- نظرية الغرائز:

تزعّم هذه النظرية في القرن العشرين، وليام مكدوجل (WILLIAMS Mc dugal). ورأي هذه النظرية هو رد كل سلوك يصدر عن الكائن الحي إلى الفطرة.

وقد افترضت هذه النظرية وجود قِوًى حيوية كامنة داخل الكائن الحي تسمى "غرائز"، وهي التي تدفع الكائن الحي إلى القيام بهذا العمل أو ذاك، وهذه الغرائز استعداد فطري غير مكتسب لدى الكائن الحي، لذلك يسمون السلوك الذي يصدر عن هذه الغرائز سلوكا غريزيا، أي سلوكا فطريا لم يسبق للفرد تعلمه من غيره، بل ولد وهو مزود به.

2- نظرية التحليل النفسي:



يرأس المدرسة القائلة بهذه النظرية العالم النمساوي والمحلل النفساني المشهور، سيجموند فرويد (SIGMUND Freud).

لقد توصل فرويد في أبحاثه إلى نظرية شبيهة بنظرية مكدوجل؛ حيث يرى أن دوافع السلوك كلها يمكن ردها إلى طاقة حيوية تسمى "اللبيدو". وتنشأ عن هذه الطاقة الحيوية غريزتان وهما: الغريزة الجنسية وغريزة العدوان، فيتولد من الغريزة الجنسية غريزة الحياة التي تدفع الإنسان إلى الإنشاء والتعمير، ومن تنشأ من غريزة العدوان غريزة الموت التي تهدف إلى الاعتداء والتدمير.

لقد توسع سيجموند فرويد في تفسير معنى الغريزة الجنسية، فرأى أنها تشمل جميع الدوافع والميول التي تهدف إلى اللذة - جنسية كانت أو وجدانية -، كما أنه لم يقصر الجنس على مرحلة البلوغ فقط، بل رجعه حتى إلى مرحلة الطفولة: فاللذة التي يجدها الطفل في عملية الرضاع أو مص أصبعه أو الجلوس، تعتبر كلها – عنده – لذة جنسية، مصدرها الفم والإليتين....إلخ.

كما ذهب سيجموند فرويد إلى القول بأنه تنشأ علاقات اجتماعية بين الطفل ووالديه، فتنمو هذه العلاقة وتتعقد مع مرور الزمن، لذلك يزداد تعلق الطفل الذكر بالأم، لازدياد غيرته من الأب؛ لشعوره بمحاولة تملكها وحده، وأنه استأثر بحبها، فيضيق صدره؛ لأن الولد يريد حب أمه كله له وحده، ولا يريد أن يزاحمه فيه أحد، فهنا تكمن المشكلة، ولكنه لا يستطيع مجاهرة العداوة، لذلك يلجأ إلى الأم لتكوين جبهة واحدة معها ضد الأب.

أما البنت، فيحدث العكس لديها؛ حيث يزداد تعلقها بأبيها، وتغير من أمها لأسباب مماثلة لما عند الولد، وزيادة عليها

ترى أن الأم قد جاءت بها أنثى، وليست ذكرا له سيطرة في البيت.
وقد سمى فرويد هذه العلاقات القائمة بين الولد ووالديه بعقدة "أوديب" عند الذكر، وعقدة "إلكترا" عند الأنثى. ويرى أن هذه الصيغ الجنسية تختفى حوالي السن السادس، حيث يبدأ المجتمع يراقب سلوك الفرد، فتدخل بعد ذلك في طور الكمون والتستر، لذلك نادى فرويد بالإباحة الجنسية المطلقة حتى بين الأقرباء؛ تفاديا لمثل هذه العقد التي يرى أن لها عواقب وخيمة؛ حيث إنها هي المسؤولة عن كل التصرف المنحرفة لدى الأفراد.
وأما من ناحية غريزة العدوان، فقد لاحظ فرويد أنها تستتر وتختفي وراء سلوك الأفراد. فهو يرى أن الطبيعة العدوانية والأنانية فطرية في النفس الإنسانية، فالإنسان أناني ولا يحب إلا نفسه، فإذا أحب غيره فلمصلحة يراها في هذا الفرد، وإذا تغيرت المصلحة أو انتهت غير رأيه فيه. ولكن الإنسان يخفيها بنفاقه، وما مظاهر الحب بين الأفراد إلا كذب وأوهام، تختفي وراها الحقيقة الإنسانية الميالة إلى العدوان والكراهية. ودافع عن هذا الرأي بذكر ما يشاهد لدى الرضيع من عضّ ثدي أمه أثناء الرضاع، في بعض الأوقات، ثم إذا قام بهذه الفعلة يضحك؛ لأنه مارس حقيقته، وكذلك ما يلاحظ لدى جماعات الصغار التي تشعر بالمتعة واللذة من تعذيب الضعاف من الحيوانات والإنسان، وكذلك أيضا الغيرة الشدية التي تظهر بين الناس، وحتى بين الإخوان أحيانا.
فهاتان الغريزتان (الغريزة الجنسية والغريزة العدوانية)، موجودتان في كل فرد، حسب رأي فرويد، إلا أن المجتمع الخارجي هو الذي يقف أمام الطفل في فترة معينة من العمر، ويحول بينه وبينها، ليلجأ إلى طردها من مجال الشعور إلى



اللاشـعور حتى تظهر في صـور رمزية، كما يحدث ذلك في الأحلام والنكات وفلتات اللسان وحالات التوتر النفسي.

3- النظرية السلوكية:

تذهب المدرسـة القائلة بهذه النظرية، في تفسـيرها للسـلوك الإنسـاني، إلى أن الأصـل فيه لا يرجع إلى دوافع داخلية، وإنما ينتج السـلوك بسـبب منبهات فيزيائية حسـية خارجية وداخليـة. وتفسـر كـل سـلوك على أسـاس فكرة المثير(Stimulant) والاسـتجابة (Reponse). فالمنبه يثير حركـة، وهذه الحركـة تكون بمثابـة منبـه يثير حركـة ثانيـة، وهذه الحركة الثانية تكون منبها لحركة ثالثة... وهكذا.

فالسـلوك، في رأي هذه النظرية، عبارة عن مجموعة من المنبهات البسيطة والمركبة. أما الدوافع والاتجاهات فلا وجود لها، لدى هذه النظرية.

4- نظرية المجال النفسي:

ترى هذه النظرية، أن السـلوك ما هو إلا إدراك الكائن الحي للمجال الذي وجد نفسـه فيه، ولا يتم هذا الإدراك إلا بعد دراسـة عناصـر الموقف الجديد وما بين هذه العناصـر من علاقات وتفاعلات. فالسـلوك في رأي هذه النظرية، عبارة عن توترات تنشأ من اختلال التوازن في المجال السلوكي.

وتؤيد هذه النظرية رأيها بأن الطعام لا يسـتثير شـهية إلا إذا كان الفرد جائعا، وسـبق أن اسـتخدمه أو شـبيهه في إطفاء جوعه. فعلى هذا يظهر أن البيئة الخارجية لا تؤثر في الفرد إلا إذا كان الفرد مهيئا لهذا التأثير. وكذلك الفرد مهما يكن مهيئا لهذا التأثير، فلا يمكنه التأثر إلا إذا وجد بيئة مناسـبة لذلك.



العواطف

العاطفة أو العواطف هي: عبارة عن حالات نفسية تكون مع الإنسان بصفة دائمة نسبيا، يقال هذا الفرد له عاطفة نحو هذا أو ذلك الفرد أو نحو هذا الشيء أو نحو هذا الحيوان، و العاطفة تشارك الانفعال و الغريزة في وظيفة التحريك.

1.تعريف العاطفة

قيل: العاطفة هي:" استعداد نفسي مكتسب ينشأ من مجموعة من الانفعالات حول موضوع معين، و يدفع الكائن الحي إلى القيام بأنواع من السلوك ترتبط بهذا الموضوع".

وقيل أيضا: العاطفة هي: استعداد وجداني و تنظيم مكتسب لبعض الانفعالات الموجهة نحو موقف معين يدفع صاحبها إلى القيام بسلوك خاص

و قيل أيضا: العاطفة هي: : استعداد يستثار بالمواقف التي تتصل بموضوع معين و يترتب على هذه الاستثارة انفعال و سلوك ينقلبه هذا الموقف المعين.

و قيل أيضا: العاطفة هي استعداد نفسي مكتسب بشأن تركيز مجموعة من الانفعالات حول موضوع معين، و دفع الكائن الحياة إلى القيام بسلوك مناسب لهذا الموضوع مناسب تلازمية.

" الفرق بين العاطفة و الغريزة"

يلاحظ أن العاطفة تتكون من الانفعالات، التي لها علاقة بالبيئة و الحياة الاجتماعية، بينما الغريزة هي استعداد نفسي أو جيمي و قوة فطرية يصل الكائن الحي إلى الدنيا مزودا بها.

2.**طبيعة العاطفة**

- العاطفة حالة انفعالية شديدة التعصب و ذلك جعل بعض المفكرين و الباحثين يرون أنها ترجع إلى أصول فسيولوجية (جسمية) و ذلك علاقتها بأسباب عضوية.

مثال: إن الطفل الصغير تتكون عاطفة حبه نحو أمه من الانفعالات السارة المتكررة من أمه له في إشباع حاجته الجسمية و النفسية كتوف الطعام و الراحة، و القيام بالأعمال النظافة.

- **و يرى بعض المفكرين و الباحثين أن العاطفة ترجع إلى أسباب عقلية**

كالتصور، و التخيل، و الإدراك و الشعور، و الوعي، و الفهم....

مثال: فقد تتكون عاطفة حب أو كراهية في نفس الإنسان نحو فكرة ما أو نظام معين، أو رأي خاص. و لا شك أن هذه الأمور معنوية وليست محسوبد.

- **و يرى بعض المفكرين و الباحثين أن العاطفة ترجع إلى أصول** بيئية اجتماعية، و ذلك لأن العاطفة قوية العلاقة بأسباب الاجتماعية.

مثال:إن كثير من عواطفنا ترجع إلى أسباب بيئية اجتماعية، فعاطفة حب المال مثلا ترجع على (التملك). و هو صفة مكتسبة من البيئة، فالإنسان لا يصل إلى الدنيا و هو يعرف التملك.

ملاحظة و تعليق



نلاحظ أن العاطفة في حقيقتها لا تخلو(لا تنفصل) من أسباب فسيولوجية، و أسباب عقلية، و أسباب اجتماعية مما يجعل إرجاءها إلى واحد من هذه الثلاثة، أو إلى بعضها دون بعضها أمرا غير مقبول، لأن العاطفة فيها تغييرات فسيولوجية (سلوكية) و فيها لمحات تخيل و فيها أثار اجتماعية. فإرجاءها إلى مجموعة هذه الثلاثة كلها أسلم و أحسن أهمية العاطفة.

كيف تتكون العاطفة

العاطفة تتكون من انفعالات متكررة حول موضوع خارجي معين. مثال: إن عاطفة حب الأم لولدها تكونت بسبب حسي و وجداني مبدأه تركيب غريزة الأمومة من أجل العناية بالطفل الضعيف، و لكن في هذه المرحلة يمكن أن تحدث كثير من الخبرات التي يمكن أن تلعب دور في تطور تلك العاطفة إما إيجائيا أو سلبيا.

فعاطفة الحب مثلا ليست إلا انفعالات سارة متكررة ركزت حول موضوع معين خارجي معين.

مثال: فإذا رأى شاب فتاة لأول مرة و أعجبه جمالها و أدتها و طريقة جديتها، و شخصيتها و عناقتها. فلا شك في أنها ستنطبع في نفسه انطباع سار، كما أنه لا شك لو تكررت هذه اللقاءات مع هذه الفتاة، وكل مرة تترك في نفسه نفس الانطباع السار، فغنه ستتكون في نفسه عاطفة حب نحو هذه الفتاة.

و كذالك لو جمعتك ظروف العمل أو الدراسة أو أية ظروف أخرى تتعلق بالحياة الاجتماعية مع شخص معين أهانك بطريقة غير مؤدبة، و كان ذلك في أول لقائك به، فلا شك أنه سيثير انفعالك و غضبك، و كذلك قد ينتهي الموقف بالاعتذار و ينصرف كل واحد منكما في شأنه و لكن إذا حدث مثل هذا التصرف من نفس هذا الشخص في موقف أخرى ثم حدث مثل ذلك مرة أخرى منه و أخرى. فإنك ستكرهه في

نهاية المطاف و قد تتكون العاطفة من انفعال واحد فقط، و لكن بشرط أن يكون قويا و شديدا. مثال: لو أن شخصا لا يعرف السباحة و ورط نفسه في البحر أو النهر. و يكاد يموت غرقا، فأنقذه شخص لا تعرفه من الغرق، فإنه سيحبه مباشرة دون حاجة إلى تكرار الإنقاذ كما أنه يمكن أن يكره شخص شخصا آخر بمجرد أن يخونه مرة واحدة مع زوجته، دون حاجة إلى تكرار الخناية.

العاطفة و الانفعال

العاطفة و الانفعال هما شيئان متلازمان، و لكنهما يختلفان في بعض الخصائص، و ذلك كما يلي: الانفعال عنيف و العاطفة هادئة.

و ذلك يعني أن الانفعال يتصف بالشدة و القوة و يسبب التوتر الجسمي و النفسي، بينما نجد العاطفة هادئة و تدفع إلى سلوك سوي هادئ على العكس من الانفعال فإنه يدفع إلى سلوك مشوش.

- **الانفعال سريع الزوال- والعاطفة دائمة نسبيا**

يلحظ أن الانفعال كما يكون قويا و شديدا فإنه لا يبقى طويلا و هو حالة نفسية عابرة (متجاوزة) و ككن العاطفة فإنها تبقى طويلة نوعا ما

- **الانفعال يشوش على السلوك و العاطفة تنظمه**

إن الانفعال إذا حدث فإنه يسبب التواتر في أجهزة النفسية و الجسمية و ذلك يكون سبب في اضطراب السلوك بينما العاطفة لا تصدر منها سلوك سوي و متزن. مثال: إن الانفعال كالغضب أو الخوف مثلا قد يدفع الفرد إلى القيام بسلوك غير سوي بالتلفظ بألفاظ بديئة أو الهرب و الفرار بأية طريقة تمكن بها الفرد دون مراعاة ينبغي و غالبا ما تختفي الاعتبارات



الأخلاقية مع الانفعال بينما تدفع العاطفة الفرد إلى القيام بسلوك منظم و سوي و معصم (و مليء) باعتبارات الأخلاقية كالتبس و بشاشة الوجه واحتيار الكلمات و الحركات و المناسبة للموقف.

التغييرات الفيزيولوجية التي تصاحب الانفعال

إذا حدث الانفعال يحدث معه بعض التغييرات الجسمية و هي إما داخلية أو خارجية و بيان ذلك كما يلي:

- التغييرات الداخلية: و هي كثيرة فمنها: زيارة سرعة خفقان القلب اللاحق الإنفاس، وارتفاع ضغط الدم و جفاف أغشية الحلق و تقله المقدة و الأحشاء. زيارة نشاطات بعض الغدد و نقصات نشاطات بعض.
- التغييرات الخارجية: و هي أيضا كثيرة فمنها تغيير نبرة الصوت أحدا و الأنين و القدير الجسم و ثقله.

تطور العاطفة

إن العاطفة يتخذ مراحل كثيرة في نشأتها و تطورها، فإن العاطفة تبدأ في أول أمرها ساذجة أي بسيطة و سهلة ثم تكون مترددة و متغيرة ثم يعد ذلك تستبط على موضوع معين ثم تنتقل في موضوع إلى موضوع آخر و هكذا و أخيرا تتكون العاطفة بلون اجتماعي و روحي.

مثال: إن عاطفة حب الطفل لأمه تتكون نتيجة أي طفل يوجه نفسه وانتباهه و شعوره فهو اللذة الجنسية التي تتلقها من أمه تماما كما يجد الطفل نفسه نتيجة لهذه اللذات التي يجدها من أمه أثناء الرضاعة و في ممن أصابعه و ككن سرعان ما ينتجه الطفل بعاطفة حبه هذه نحو أمه و ذلك لأن هذه الأمر هي التي تقوم بتغذيته و العناية به و هي التي تكون مصدر راحته و ذلك في معظم أوقاته. ثم يأخذ حب الطفل بالتحرج فيتعلق بكثير

في الأشخاص الآخرين مثل الأب و الإخوة و سائر أفراد الأسرة كما يتعلق عاطفة الطفل بكثير في الأشياء المادية كلعبته مثلا. ثم ينتقل حب الطفل أخيرا في المستوى المادي إلى المستوى العقلي فنجد يتجه بحبه نحو فرد من الأفراد أي فكرة من الأفكار فيؤمن من بفكر ما و يدفع عنها كفكرة "السلام" و فكرة "العدل". و فكرة " الغير" و غير ذلك...

أنواع العاطفة

إن العواطف نوعان من حيث نشأتها، و هما: عاطفة الكراهية و معنى هذا أن العاطفة إما أن تنشأ بسبب انفعالات سارة أو محرنة و مؤلمة كما كان في أول تتكون منه المحبة و الرضي و ما كان في الثاني تتكون منه الكراهية و البعض و ينقسم العاطفة من حيث موضوعها إلى ثلاثة أنواع و هي:

1. **العاطفة نحو إنسان:** و هي كعاطفة الشفقة و الحنان و الرحمة بين الأم و الولد و غيرهما من الأقرباء أو كالعاطفة الحب من أجل الصداقة أو كالعاطفة الحب من أجل العشق و الغرام.
2. **العاطفة نحو الحيوان:** قد يتجه الإنسان بعاطفته نحو حصان و قطة أو كلب فهذا يحب حيوان معين و يقوم برعايته و المحافظة عليه بشكل ملفت النظر.
3. **العاطفة نحو الجماد: و هي** كأن يحب الإنسان شيئا من الأشياء أي الجادية و يتعلق بهذا الشيء تعلقا قويا حتى ترتبط به نفسه.

ملاحظة



و يذهب بعض العلماء النفس إلى وجود نوع آخر رابع و هو "العاطفة" نحو مكره و ذلك كاتجاه الفلاسفة نحو الحق و اتجاه الأخلاقين نحو الخير واتجاه الفنانين نحو الجمال واتجاه بعض الناس نحو فكرة السلام.

- **عاطفة اعتبار الذات عاطفة نحو الذات**

إن عاطفة اعتبار الذات هي عبارة "نظرة الإنسان إلى نفسه"، و هذه العاطفة تنشأ حياة الإنسان الطفولية، لأن الطفل يتأثر إلى حد كبير بالبيئة المحيطة به، فأول عاطفة تنشأ عند الطفل هي "عاطفة حب لأمه" ثم تنتقل إلى الأب و إلى باقي الأفراد الأسرة، ثم تصل إلى مرحلة "المشاركة الوجدانية" فإذا نشأ الطفل في بيئة أسرية سليمة و عادية فإنه ستتكون فكرة عادية و سليمة عن نفسه و ذاته، و ككن إذا نشأ الطفل في بيئة أسرية مشتة و غير سوية سودها الفرقة و الخلاق، أو في بيئة تتميز بالعنف و الشدة، فإن الطفل ستتكون عنده فيما بعد نظرة سيئة عن نفسه و ذاته و تتكامل عاطفة اعتبار الذات عند الإنسان إذا جعلته يتخلص من الأنانية **(égoïsme)** و حب النفس ليعمل الخير لنفسه و لكل الناس الذين حوله.

- **العاطفة السائدة**

إن العاطفة السائدة هي عبارة عن "العاطفة التي تسود جميع العواطف الأخرى عند الفرد و هي التي توجه سلوكه إلى وجهة معينة".

مثال1: عاطفة البخيل نحو المال

إن البخيل تتكون عنده عاطفة حب المال و جمعه، و الحرص عليه حرصا شديدا و المحافظة عليه بكل الوسائل الممكنة، فتجده يحب بخيلا مثل و يكون المنفق، كما نجده لا يقيم علاقة بينه و بين إنسان أخرى إلا على مبدأ".

مثال2:عاطفة المتبختر نحو ذاته

إن هذه العاطفة إذا وجدت في الإنسان فإنها تجعله يبذل جهودا كبيرة لإرضاء نفسه و ذاته، و يكون حريصا على تنظيم ذاته، فنجد من يثنى عليه و يمدحه و يكره من ينقده كما نجد يطيل العقوف أمام المرءاة و النظر إلى نفسه و شخصيته، كما نجد أنه يحب أن يرى عورته في العناوين الرئيسية في الجرائد، أو في التلفيزيون، فتجده يفعل كلما في استطاعته في سبيل تنظيم ذاته و الظهور أمام الناس بمظهر أحسن.

مثال 3: عاطفة حب العدل

إذا كانت عاطفة السائدة عند الإنسان هي حب الله عز و جل، فإن حياته كلها و سلوكه كله يتحول إلى ترجمة حبه للقرآن الكريم، و ذلك كما ورد في الأثر أنه قيل يوما لأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: ما خلق الرسول صلى الله عليه و سلم؟ فقالت: "خلقه القرآن" و في رواية أنها قالت: "كان خلقه القرآن" كما نجد أن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان محبا للعدل، و كان هو العاطفة السائدة عند الفيلوسوف اليوناني سقراط.

فالعاطفة السائدة إذن هي: أم العواطف كلها عند الإنسان، و هي التي تسيطر عليها و تحركها و توجهها.

الأسئلة

س1: ماذا نستنتج من دراسة العاطفة؟

س2: أجب عما يأتي":

1. العاطفة و الانفعال هما من طبيعة واحدة؟
2. الحب و الكراهية من أنواع العاطفة؟
3. العاطفة تتكون بلون اجتماعي فقط؟

4. العاطفة السائدة تلعب دورا لا يشتهان به في سلوك الفرد؟

عاطفة اعتبار الذات تنشأ بعد البلوغ و من السهل تغييرها؟

الغير

تمهيد:

يقول "**مالبرانش**": «أكبر عقاب لي أن أعيش وحيدا في الجنة».
ويقول "**هيجل**": «مع الوعي بالذات، ها نحن في الأرض التي بها مولد الحقيقة».

إنّ الإنسان كائن يختلف اختلافا كليا عن الحيوان الذي لا يتخطى مجرد الإحساس بالذات، فهو يعي ذاته في اللحظة التي يقول فيها "أنا"، بحسب تصور هيجل، وهو ما يعني الإحساس بالتفرد والتمايز عن باقي الموجودات، بما فيها الآخر، سواء كان شبيها أو غريبا عن الذات. فالواقع البشري هو واقع اجتماعي، حيث إن الإنسان يعيش تجربة الحياة المشتركة مع الآخر، مادام الإنسان كائنا اجتماعيا، فلا يولد الإنسان إنسانا وإنما يصبح كذلك، وحتى الحمقى والمجانين يشاركوننا في الانتماء للإنسانية، إننا لسنا وحدنا في هذا العالم، فالآخر موجود معنا حتى ولو كان بعيدا عنا، ما دام يشغل حيزا من تفكيرنا. إذن كيف تتحدد العلاقة بين الذات والآخر؟ وهل الآخر ضروري لوجود الذات؟ وما طبيعة العلاقة المفترضة مع هذا الآخر؟ هل هي علاقة تعايش سلمي أم علاقة صراع؟ أسئلة أساسية توجه تساؤلاتنا لهذا الموضوع.

1. تعريف الغير:

أ. التعريف الشائع:

تتحدد دلالة الغير في الفهم الشائع في الآخر، أو الآخرين الذين يختلفون عني اعتمادا على مقاييس محددة، فالغير هو المخالف لي والمختلف عني حسب معيار الجنس أو العرق، أو الدين، أو الثقافة، أو اللغة...الخ، فالآخر أو الغير هو ذلك الذي لا يشاركني نفس الانتماء الثقافي، أو الحضاري، أو والعرقي، أو غير ذلك. وبذلك، فدلالة الغير في التمثل الشائع والمشترك تتحدد بمعنى سلبي السلب، أي الآخر ليس الآخر ليس الذات.

ب. التعريف اللغوي:

يقدم "لسان العرب" **لابن منظور** تحديدا لغويا للغير حيث يقول: "الغير مشتق من التغير، وتغايرت الأشياء أي اختلفت"، وهو تحديد يكرس نفس الفهم المتداول على اعتبار أن الآخر أو الغير هو المخالف والمباين.

أما في معجم **روبير** فالآخر يتحدد بكونه "من ليس نفس الشخص". غير أن هذا التحديد الســـلبي للأخر باعتباره المغاير والمختلف عن "الأنا" يبقى تحديدا مجردا غير ملموس، لا يشـير إلى فرد بعينه أو جماعة معينة، حيث يتم حصـــر الآخر في الغريب، والمغاير، والبعيد، والأجنبي، وكل من لا يشــــاركني نفس الهوية. وتتحدد علاقة الذات بالآخر وفق معيار العلاقة القائمة بينهما، ونظرة أحدهما للأخر، قد تأخذ هذه العلاقة طابعا صـــراعيا (العنف، السخرية، التمييز العنصري، التطرف الديني، التعصب العرقي، الصراع الاجتماعي...الخ)، وقد تكون العلاقة علاقة تضامن وتعايش مادام الآخر هو الشـبيه والصـديق. ويؤكد "**ستراوس**": أن الآخر هو أخ لنا في الإنســـانية. الدلالة اللغوية ســـواء داخل التحديد العربي أو اللاتيني تجعل الغير والآخر هو المخـالف والمغـاير، وإن وجـدت بعض الاختلاف بين التحـديـدين حول طبيعـة الاختلاف هل هو كلي ومطلق أم اختلاف نوعي وجزئي.

ج. التعريف الاصطلاحي:

أما في المناولة الفلســـفية، فإن الآخر والغير يتحدد على نحو دقيق، على اعتبار أن الغير هو الأنا الذي ليس أنا، كما حدد ذلك ســـارتر. وقد يكون تعريف الغير مســـألة غير ممكنة وفق التحديد الأرســـطي، حيث إن الشيء إما أن يكون مطابقا لذاته أو مخالفا لها.

ومن المؤكد أن الدلالة الفلســـفية للمفهوم تضـــعنا في مأزق حقيقي وإشكال، حيث يصبح الغير هو الآخر، وفي نفس الوقت ليس آخرا، مطابقا ومغايرا، فأن يكون الآخر هو الأنا الذي ليس أنا معناه التواجد في قلب الإشكالية على اعتبار أن الأنا في مدلوله الفلسفي هو "الذات المفكرة"، أي الذات التي تعي ذاتها بشـــكل مباشـــر عبر آلية الوعي والفكر، الوعي الذي يؤسس وجود الذات. وبمقابل الذات كـــ"أنا" عاقلة وفاعلة يوجد ما يحيط بالذات أي الموضوعات (Les objets) ما يوجد خارج الذات.

فـــ "الأنا" لا يكون أبدا "أنا" إلا إذا كان حاضرا أمام ذاته حضورا مباشرا وكان وعيه شخصيا وإراديا. بهذا تتحدد ملامح الإشكال، كيف أعي شـيئا خارجا عني، على اعتبار أن الآخر هو الأنا الذي ليس أنا؟ وحتى إن عرفته سيصبح الآخر موضوعا ويفقد صفة الإنسانية وكيف أعرفه كذات بعد أن أصبح موضـوعا يشبه كل الموجودات الجامدة التي تحكمها قوانين العطالة، وليس قوانين الإرادة والوعي والحرية؟

ويرافق هذا الإشـــكال حول طبيعة معرفة الآخر، إشـــكال آخر ذو طبيعة تواصـــلية، كيف أتواصـــل مع من تحول إلى موضـــوع فقد إرادته

وحريته، وتحول إلى كتلة "هلامية"؟ وكيف يتسنى للإنسان أن يكسر كل الحواجز والوسائط لتحقيق تواصل أفضل؟

2. إشكالية إثبات وجود الغير، (هل وجوده ضروري لوجودي؟):

إشكالية الغير إشكالية فلسفية حديثة، أصبحت انشغالا فلسفيا مركزيا خاصة في أيام "**هيجل**"، حيث إن الوعي الخاص بالذات يرتبط بوجود الآخر وفق علاقة صراعية، غير أن مركزية الغير كموضوع في الفلسفة الحديثة لا يعني غيابه في الإنتاج الفلسفي قبل ذلك. ويمكن استحضار لحظة "**سقراط**" و"**أفلاطون**" في سجلاتهم الفلسفية مع السوفسطائيين، حيث ينظر"**سقراط**" إليهم من زاوية الآخر المغاير أيْ الآخر السلبي (l'autre négatif) وحيث حدد "**أفلاطون**" مسافة اختلاف مع السوفسطائي كذات مغايرة ومناقضة لذات الفيلسوف من حيث: الفيلسوف الحق يعتبر الوجود الحقيقي كجوهر (être) ويبحث عن الحقيقة، وينشد الفضيلة بعيدا عن المصلحة. أما الآخر المغاير السوفسطائي في المنظور الأفلاطوني فهو المحب للظواهر، ومعرفته مرتبطة بالمصلحة، ويهتم بالآراء فهو ليس فيلسوفا وإنما هو "**فيلذوق**".

وهذه العلاقة المتوترة بين الذات والآخر ستأخذ بعدا مركزيا في فلسفة "**هيجل**". ويمكن إذن، من خلال هذه النظرة، استحضار السؤال المركزي حول طبيعة العلاقة بين الذات والآخر، من حيث السؤال التالي: هل يمكن اعتبار الآخر ضروري لوجود الذات؟ أم أن وجود الآخر هو وجود افتراضي فقط؟

3. تصورات الفلاسفة في الغير:

أ. تصور ديكارت (R. Descartes):

ممارسة الشك تعني أخْذ مسافة بين الذات والآخر وبين الذات وباقي الموضوعات. فالذات بوصفها ذات مفكرة لها الثقة العمياء في قدرتها العقلية والتأملية للفهم والسيطرة على كل ما يوجد خارجا عنها، وتمثله بشكل شفاف ويقيني، حيث تصبح الذات العاقلة باعتبارها نورا فطريا وإدراكا هو الأساس الذي تتم على أساسه معرفة الأشياء الخارجية بما فيها الآخر.

- **أطروحة ديكارت:**

تشكل فلسفة ديكارت انعطافا في مسيرة الفلسفة الإنسانية، حيث اعتبرها "**هيدجر**" الأرض الصلبة التي ستؤسس عليها الفلسفة الحديثة بنيانها، الأرض الصلبة لن تكون إلا الذات المفكرة le Je وبالتالي سيكون

الكوجيتو: "أنا أفكر أنا موجود" (je pense, je suis)، الأســـاس المتين والحقيقة اليقينية الأولى لبناء الفلسفة الحديثة على أساس الذات الفردية من خلال الانطلاق من وعي الذات لذاتها كلحظة يقينية ودون وســاطات من أحد. فالذات قادرة على معرفة ذاتها تجسيدا " لمبدأ الكوجيتو وعلى اعتباره أنه تعبير عن فعل الوعي الذاتي كنشاط حدسي. فإثبات حقيقـــة الذات المفكرة تمر عبر تجربة الشك، الشك الذي يقود إلى اليقين، الشك حتى في المسلمات، حتى تصل الذات إلى الحقيقة اليقينية الأولى التي لا تقبل الشك، وهي حقيقة الوجود المفكر (الأنا المفكرة) واعتبارها الحقيقة التي تفرض نفسها على الفكر والعقل ببداهة ووضوح، ومن ثم يكون وجود الأنا المفكرة مستقلا عن وجود الغير، لذا يصبح وجود الغير متوقفا على حكم العقل، والاحتكام إلى نور العقل باعتباره الضمانة الوحيدة الموصلة إلى الحقيقة لحقيقة دون الاعتماد على الحواس أو الملاحظة لإثبات وجود الغير، لأنها كثيرا ما تخطئ وتخدع : "**يقينية العقل وخداع الحواس**"، لذا يقرر "**ديكارت**" أن معرفة الغير أو الآخر هي معرفة عقلية ومتوقفة على شهادة العقل وشهادة الحواس.

ويؤسس "**ديكارت**" مرحلة وحدانية الذات Le solipsisme : (أنا وحدي موجود)، حيث إن كل ذات تعتبر ذاتها حقيقة مكتفية بذاتها، وتملك يقين وجودها بشكل فردي عبر آلية التفكير. فالإنسان يعي ذاته بذاته دون الحاجة إلى وساطة الغير ولو كان هذا الغير مشابها له. والذات في التصور الديكارتي منعزلة عزلة مطلقة لا تثبت غيرها ولا تحتاج لأحد أن يثبتها. لكن إلى أي مدى ستبقى الذات تعيش في الاستقلال البطولي عن الآخرين؟ أليست الذات في حاجة إلى الآخر لإثبات ذاتها؟ ألا يمكن الحديث عن الذات الجماعية بدل الذات الفردية أيْ الحديث عن نحن بدل الحديث عن الأنا؟

يؤسس ديكارت لتجربة جديدة، تجربة الذات العارفة التي تمنح للأشياء وجودها أو إلغائها. فوجود الأشياء مرتبط بتجربة التفكير والوعي وممارسة الشك كعملية عقلية. فالشك ممارسة ذاتية لا تمارس بالنيابة، يعني أن ما يتم تأكيده هو وجود الذات المفكرة وفق مبدأ **الكوجيتو** "أنا أفكر إذن أنا موجود" وكذلك الآخر، فهو جائز وممكن، مادام فعل التفكير لا يمارس بالنيابة. لذا، فوجوده يتحدد وفق منطق الاستدلال بالمماثلة: مادام يشبهني فهو موجود. يؤكد "**ديكارت**": «لو نظرنا إلى الناس من نافذة وهم يتحركون في الشارع فماذا نرى أكثر من المعاطف والقبعات التي تكسوا أشباحا أو ناسا باهتين يتحركون بواسطة دواليب». فجوهر الذات هو الفكر

الذي لا يتحقق إلا بممارســـة تأملية خاصـــة، إذن فوجود الآخر جائز وذو صبغة افتراضية.

ج. تصور هيجل:

حسب تصور "**هيجل**"، الآخر ضروري لوجود الذات، مادام الإنسان يعيش في علاقة معه أكثر مما يعيش في فرديته الخاصــة. فالوعي، حسـب تصـــور "**هيجل**"، هو وعي شِـــقِّي يتطور وينمو من أجل بلوغ مرحلة الاكتمال بطريقة جدلية، ففي البدء ينحصـــر إدراك الإنســـان لذاته في الإحساس المباشر، ما دام غارقا ومنغمسا في الحياة العضوية، حيث يحيى بشــكل حيواني من خلال غرائزه، ومهمته تنحصـــر في الحفاظ على حياته الجسدية. في هذه المرحلة، تكون علاقته بالوجود والطبيعة علاقة مباشـرة وحســـية، حيث يلغي كل ما هو مغاير له، ولا يعترف إلا بحقيقته كذات (مرحلة الأطروحة)، في حين أن **الآخر** هو كذلك يملك حقيقته كذات. وبعد مرحلة الإحساس المباشـر يعمل الإنسـان على تجاوز هذا الوجود الحسـي حين تنتصـر رغبته الإنسانية على رغبته الحيوانية، هو ما يعني أن تصـب رغبات الذات في رغبة ذات أخرى وليس على شـيء طبيعي. هذا الوضـع يولد صـــراعا مع الآخر من أجل إشـــباع الرغبة؛ وهو صـــراع من أجل الاعتراف، على اعتبار أن تحقيق الوعي بالذات يعني نفي رغبة الآخر، مادامت الرغبة الإنســـانية لا يتحقق إشـــباعها إلا عن طريق عملية النفي والقضـاء على ما ليس "**أنا**". فالإنسـان يتغذى على رغبات الآخرين عكس الحيوان الذي يتغذى على الأشـياء، والإنسـان لا يصـبح كذلك إلا في حالة انتصار رغبته الإنسانية: الرغبة في السيادة على رغبته الحيوانية، الرغبة في الحياة، مع العلم أن كل رغبة هي رغبة في قيمة ما. فرغبة الحيوان تتمثل في قيمة الحفاظ على قيمته الحيوانية (الإشـــباع الغريزي)، أما الإنسان، فإنسانيته مشروطة بعنصر المخاطرة برغبته الحيوانية (التضحية بالجسد من أجل رغبته الإنسانية)، الرغبة في السيادة. لذا تدخل الذوات في صـراع الرغبات، صـراع حياة أو موت، صـراع من أجل الاعتراف. هذا الصـــراع هو ما ينتجه عنه، أو علاقة إنســـانية: علاقة الســـيد والعبد، فالمنتصـر والمخاطر بحياته الحيوانية يصـبح سـيدا، أما العبد فيرغب في الحفاظ على حياته من داخل هذه العلاقة الصراعية، فينشئ الوعي بالسيادة والوعي بـــالعبوديـــة. غير أن الموت الفعلي لا يحقق الاعتراف، وإنمـا استسلام أحد الطرفين حين يفضل الحياة عن على الموت. فالمنهزم (العبد) اختار الحياة بدلا من الموت، أما السيد المنتصر فهو الذي اختار الحياة من خلال الإقدام على الموت وطلبها والتضـــحية بحياته: "أطلب الموت توهب

لك الحياة". إذن لا يمكن للوعي البشـــري (الوعي بالذات والوعي بالآخر) أن يتشـــكل إلا إذا تواجهت رغبتان على الأقل، حيث كل كائن مســـتعد أن يذهب إلى أبعد حد لإشـــباع رغباته والقضـــاء على رغبات الآخر ونفيها. وفق هذه العلاقة الصراعية، ينشأ وعيان: وعي السيادة ووعي العبودية.

فخلافا للتصـــور الديكارتي الذي يؤسـس وجود الذات على أســـاس المعرفة، حيث يبقى الإنسان العارف سجين الاطمئنان السلبي، ما دام يعي ذاته ويتمثل باقي الموجودات بشـكل شـفاف ويقيني وفق عملية اسـتدلالية تأملية. أما "**هيجل**"، ينظر إلى الإنســـان باعتباره كائنا يتغذى على الرغبات، وتحقيق الرغبة يدفعه إلى الخروج من حالة الاطمئنان السـلبي إلى العمل لإشباع رغبته؛ وإشباع الرغبات لا يتحقق إلا عن طريق النفي، أي نفي موضـوع الرغبة، مثلا : إشـباع رغبة الجوع يعني القضـاء ونفي طبق الطعام، وتحقيق الإحســاس بالســيادة والوعي بالذات كســيد، يعني إقصاء وعي الآخر.

4. معرفة الآخر (معرفة الآخر ممكنة أم مستحيلة؟):

إن طرح السؤال بهذه الصيغة معناه افتراض قابلية الغير للمعرفة، وهو ما يعني اعتبار الغير موضوعا أو شيئا، لأن فعل المعرفة هو نشاط ذهني تمارسه الذات العارفة على موضوع المعرفة، وهو ما يعني اعتبار الآخر كشيء أو موضوع بارد فاقد للخصوصية الإنسانية (الحرية – الإرادة – الوعي). ويمكن الإقرار أن السؤال حول معرفة الغير يطرح إشكالا معرفيا وتواصليا بين الذات والآخر. عموما، يمكن استحضار رؤيتين فلسفيتين لإشكال معرفة الغير وكيفية التعامل معه.

أ. تصور جان بول سارتر:

معرفة الغير كذات غير ممكنة، مما يعني ضرورة تحويله إلى موضوع، والعلاقة معه هي علاقة متوترة ومسمومة. فحسب تصور "**سارتر**"، افتراض معرفة الغير يعني تحويله إلى موضوع والتعامل معه كشيء بارد لا قيمة له فاقد للحرية والإرادة والوعي، إذن فمعرفة الذات في نظر "**سارتر**" مشروطة بوجود آخر الذي هو شرط لمعرفة ذاتي، حالة الخجل مثلا حين يكون الإنسان وحيدا في حديقة ويتصرف بشكل طبيعي باعتباره مركز العالم، لكن بمجرد أن يكتشف فردا آخر يراقبه يحس بالخجل. إذن، فالذات اكتشفت خجلها بسبب وجود الآخر، وليس لعامل نفسي وذاتي، فالذات في حاجة إلى الآخر لتعرف نفسها.

فعن طريق الرؤية ينكشف الغير، لأن وراء نظرته ذات تحكم وتفكر، وحين تحكم الذات عن الآخر تحوله إلى موضوع، حيث أن كل واحد يحول

الآخر ويشيئه[1] بواسطة الرؤية، لذا فالوعي بالذات عند **"سارتر"** يتحدد وفق معيار التمايز عن الآخر، لأن خصوصية كل وعي تتحدد بقدرته على أخذ المسافة، والتراجع أمامه، وعدم الالتصاق به، فظهور الآخر أمام الذات يعني تحويله إلى موضوع، هذه هي اللحظة الأولى للنفي المتبادل، الذات تنفي الغير، والغير ينفي الذات، النفي يعني تحويل آخر إلى موضوع، حيث كل طرف يريد أن يشغل مركز العالم ومحطة الاهتمام، ولأن الرؤية تدفع الذات إلى الخجل والى الهروب من العالم والانحصار داخل حدود الذات.

فالآخر أو الغير ضـروري لمعرفة الذات (تجربة الخجل مثلا). لولا الآخر لما عرفت الذات خجلها. إذن فالعلاقة بين الذات والآخر علاقة تشـييئية[2] صـراعية، كل واحد يشـيء الآخر، هذه العلاقة المتوترة بين الطرفين تطرح إشكالا اجتماعيا وأزمة تواصل مع الآخر، الغير الإنساني ما دام موضـوعا، فاقدا لما هو إنسـاني، لذا يصـبح الآخر في تصـور **"سـارتر"** ، مصـدر خطر، ما دام وجوده يعني لحظة النفي الأول للذات، مما يولد علاقة متوترة معه، وأحيانا علاقة صـراعية، ما دام الآخرون هم الجحيم. فالتعامل معه والاتجاه إليه عبارة عن فعل بارد تغيب فيه الإنسانية، والإحسـاس بالتعاطف. فالهدف من هذه العلاقة هو معرفة الآخر وليس التعرف والتعارف معه، ما دام الآخر غير مؤهل لإقامة فعل تواصـلي حقيقي مع الذات، ما دام موضـوعا فاقدا للإرادة والحرية، وهو مصـدر خطر وغواية، والعلاقة معه هي علاقة دائمة مسمومة ومتوترة.

ب. تصور ميرلو بونتي (M. Ponty)

إن العلاقة المعرفية المتأزمة والصـراعية بين الذات والآخر ليسـت هي العلاقة الوحيدة والممكنة. وسـبب هذه الأزمة هو نظرتها للآخر من زاوية العقل والفكر والحسـاب القائم على التجريد والتقسـيم. لذا يؤكد **"بونتي"** أن معرفة الغير تقتضـي مني التعاطف معه، لأن الآخر وعي لا أسـتطيع معرفته إلا إذا اعتبرته ذاتا إنسـانية يحس ويفكر ويعي، مما يعني أن قناة معرفته تكون عبر التعاطف معه ومشاركته في أحاسيسه، والتفاعل معه في دائرة ما هو إنسـاني. فلكيْ أعرف وأتعرف على الآخر، عليّ أولا معرفة ذاتي لكي أعي الآخرين. فمعرفة الآخرين عن طريق العقل معناه إفقار وجودهم وتشـيئهم. ويحدد **"بونتي"** نظرة جديدة لمعرفة الآخر، أو بالأحرى التعرف عليه ليس من قناة المعرفة وإنما عن طريق التواصـل والتفاعل والمشـاركة الحية، من خلال الانفتاح على الغير،لأن العالم ليس هو ما أفكر فيه، لكن هو ما أعيشه.

---

[1] أي يجعله شيئا.
[2] أي جعل كل واحد الطرف الآخر شيئا



ج. تصور جيل دولوز (Jill Deleuze)

الغير في رأي **"دولوز"** هو بنيــة (Structure) أو نظــام العلاقــات والتفاعلات بين الأفراد كأغيار. فالإنسان في علاقته بالواقع، حسب دولوز، يحاول تنظيم واقعه وإدراك مكوناته من جميع الجهات؛ وهو ما يفترض وجود الآخرين ليدركوا ما لم تستطع الذات إدراكه. فما لا أستطيع إدراكه يصبح مرئيا من طرف الغير، وبالتالي يصبح الغير هو بنية إدراكي، لأنه يشاركني في إدراك الأشياء، ويكمل إدراكي لها، وكأنه يوجد كهامش على مجال إدراكي كمجال ممكن، أما مسألة غياب الآخر، فمعناه تطابق الوعي بالموضـــوع، وبذلك تختفي إمكانية الخطأ ليس لأن الآخر يشـــكل محكمة الواقع، وإنما غياب الآخر يجعل الوعي يلتصق بالموضوع وينطبق معه.

5. العلاقة مع الغير:

ســـبق التأكيد على أن العلاقة بين الذات والغير هي علاقة مركبة ومعقدة، لأن مضمون هذه العلاقة يتراوح بين الصداقة والكراهية، والحب والعداوة، والتعصب والتسامح، والوفاء والخيانة.

إجمالا، يمكن الحديث عن نموذجين لهذه العلاقة: العلاقة الإيجابية والعلاقة السلبية، وبالتالي نتساءل لماذا يرتبط الأنا بالآخر برباط الصداقة؟ هل بناء على غاية؟ أم اعتباره غاية في ذاته؟ أم لأنه يشبهنا؟ أم لأنه ضدنا؟ أم لأنه مفيد لنا؟ وفي نفس الوقت لماذا نرفض الآخر ونحاول إقصـــاءه؟ وتكون علاقتنا معه علاقة صدام وكراهية؟

ويمكن معالجة هذا الإشكال من خلال التصورات الفلسفية الآتية:

أ. التصور الأول: العلاقة الإيجابية مع الآخر (الصداقة نموذجا).

❖ **تصور مالبرانش N. Malebranche:**

يؤكد **"مالبرانش"** في قولته المشهورة: «أكبر عقاب لي هو أن أعيش وحيدا في الجنة». فالإنسان كائن اجتماعي يحيا وفق تجربة العيش المشترك، كتجربة أساسية تميز العيش الإنساني. والإنسان في نظر **"أرسطو"** كائن سياسي، يعيش مع الآخر تجربة التمدن مادامت تجربة الوحدة تجربة قاسية تفرض على الذات كعقوبة، السجن الانفرادي أو النفي مثلا. فتجربة العيش المشترك أو التمدن تعني أن يكون الفرد مدنيا يحي حياة اجتماعية، ويحترم قوانين المدينة، ويدافع عنها، ويؤسس لعلاقة الصداقة كفعل وكاختيار واع للذات بالآخر في علاقتها بالآخر، غير أن الواقع الاجتماعي واليومي يبرز أن العلاقات الاجتماعية ليست هي علاقة احترام وتضامن. فكثيرا ما يصبح العنف والإقصاء والكراهية أساس العلاقات والتعامل الإنساني. عموما،

يمكن رصد نموذجين لهذه العلاقة: العلاقة الإيجابية، مثل الصداقة، والعلاقة السلبية، مثل الغرابة.

❖ **تصور أفلاطون:**

يناقش "**أفلاطون**" العلاقة مع الآخر من خلال استحضار كل الصور الممكنة بين الأنا والآخر في محاورة "**أفلاطون**" لـ: "**ليزيس**"Lysis المخصصة لبحث الصداقة. حيث ينطلق "**أفلاطون**" من فرضيات: إما أن يكون أساس الصداقة التشابه أو التضاد، أو أن تكون الصداقة هي حالة وجودية وسطى بعد إقصاء الاحتمالين. ويقر أن أساس الصداقة هو حالة وجودية بين الكمال المطلق والنقص المطلق، لأن من يتصف بالكمال المطلق لا يحتاج إلى الآخر، ومن يتصف بالشر المطلق تنتفي فيه الرغبة لفعل الخير، لذا فالصديق هو من يحاول البحث عن الخير والكمال، ولأن الصداقة هي محبة متبادلة بين الأنا والغير. فالأنا يبحث في الغير عما يكمله. فالمطلق يكون في حالة اكتفاء ولا يحتاج إلى الغير، أما الصداقة فهي فعل بحث عن خير أكبر وكمال أسمى، وبالتالي فهي علاقة محبة متبادلة بين الآخر والأنا، تتجه نحو كسب مزيد من الخير والمحبة، والمحبة هي وسيلة لتربية الروح على التأمل وحب التفكير والانتقال من تأمل الجسم إلى تأمل الأفكار الجميلة، ومنها إلى الأفعال الجميلة.

❖ **تصور أرسطو:**

ينظر "**أرسطو**" إلى الصداقة كقيمة عملية وتجربة مشتركة بين أناس فضـلاء تعايشـوا داخل المدينة، فهي فعل واقعي لا تقوم على الأفلاطونية: أي تربية النفس على حب الأفكار. وقد حدد "**أرسـطو**" ثلاثة أنواع من الصـداقة: الصـداقة المبنية على المنفعة، والصـداقة المبنية على المتعة، وهذان النموذجان مؤقتان وسريعا الزوال؛ تزول الصداقة بزوال المنفعة أو المتعة. أما الصـداقة الحقيقية فهي صـداقة الفضـيلة، لأنها تقوم على محبة الخير والجمال لذاته أولا، ثم محبة الخير لأصـدقائه ثانيا. هذا النوع من الصـداقة نادر جدا، وتكوينه يحتاج لمدة طويلة، قد نحب الطبيب ليس لشـخصـه ولكن لطبه (محبة منفعة)، فالصـداقة في نظر "**أرسـطو**"، هي ممارسـة فعل المحبة باعتباره القرار الحر، والاختيار الحر بالعيش مع الآخر.

فالصداقة تعني فعـل المشاركـة واقتسـام تجربة حياة مشتركة بلحظاتهـا السعيدة والحزينة. وبذلك تصبح الصداقة هي أساس بناء مجتمع مترابط ومنسجم، يشترط تحقيقها وجود الآخر المحب للخير، وليس الآخر الشرير، إنها مساعدة الآخر على الوجود. أما الكراهية فهي إقصاء الآخر،

أو حتى العمل على إفنائه. حب الآخر لشخصه هو مساعدته على الوجود وحب الحياة والعيش ومشاركته نمط حياته الفاضلة والاستمتاع معه وتحمل المعاناة معه. غير أنه يجب الإشارة إلى أن الصداقة مع الآخر لا تتحقق إلا بوجود ذات فاضلة، لأن الشرير لا يمكن أن يصادق أحدا، مادام يتصرف تحت توجيه رغباته، يعيش اضطرابا في سلوكه. أما الإنسان الفاضل، فهو الذي يتصرف بمنطق العقل، يحب الخير لذاته كما يحب الخير لصديق.

ب. التصـــور الثـاني: العلاقـة الســـلبيـة مع الآخر (الغرابـة نموذجـا والتصرف بمنطق الهوية المعلقة)

ثمة رؤية فلسفية تنظر إلى الآخر باعتباره مصدر شر وخطر يهدد وجود الذات، مما يعني وجود علاقة متوترة بين الأنا والغير (علاقة مسمومة). نستحضر فيما يلي هذه الاستشهادات:

- "**هوبز**": «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان».
- محاورة "**غلوكون**" : «الأسماك الكبيرة خلقت لتآكل الأسماك الصغيرة».
- محاورة "**غلوكون**": «لا نمارس العدالة إلا رغما عنا».
- "**سارتر**": «الآخرون هم الجحيم».
- "**نيتشه**": «إن معنى أن نعيش هو، جوهريا، أن ننهب ونجرح ونعتدي على الضعيف والغريب».

تضعنا هذه الاستشهادات الموزعة على مساحة الفكر الفلسفي أمام إشكالية للعلاقة المتوترة مع الآخر، باعتباره مصدر خطر وغواية، لذا يصبح العنف والإقصاء الطريق الأمثل للتعامل معه. إذن، النظر إلى الآخر كغريب يعني التعامل معه بمنطق الهوية المغلقة، حيث اعتباره عدوا يخالف ويهدد وحدة وتماسك الجماعة، باعتباره كائنا غريبا، لذا يستدعي الحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها ومعاداته والحذر منه.

الغرابة إذن في إطار العلا قات الاجتماعية المتداولة شعور قد تدفع الأنا الفردية أو الجماعية إلى إقصاء الغير أو تدميره أو الشعور بالعدوانية تجاهه، أو على الأقل مقابلته باللامبالاة والتهميش. إن الدوافع نحو الغريب هي في الغالب دوافع سلبية. إنها تلك المواجهة الدائمة التي تؤدي إلى دأب الاختلاف لصالح الذات. فالتعامل بمنطق الهوية المغلقة يعني اعتبار الآخر الغريب خصم وعدو يجب محاربته والقضاء عليه، وهو ما يولد توترا وصراعا في العلاقات الإنسانية.

ج. تصور جوليا كريستيفا (Julia Kristéva).

الغريب أو الآخر في تحديد "**كريستيفا**"، يتحدد بكونه ليس ذلك القادم من بعيد، ومن خارج الجماعة، والذي يهدد وحدة وتماسك وانسجام هذه

الجماعة، فوحدة الجماعة وانسجامها ليس سوى مظهر عام يخفي وراءه تناقضات داخلية. فالجماعة تضم غرباء من داخلها قبل أن يأتي الغريب الخارجي المغاير ثقافيا ودينيا وعرقيا. وهو ما يفيد التعامل مع الآخر الغريب بمنطق الهوية المنفتحة على اعتبار ثقافة الآخر تغني ثقافتي، وتعدد الثقافات إغناء للتجربة البشرية.

ويطرح "**كريستيفا**" قضية في غاية الأهمية وهي التأكيد على الطابع المفتوح للمجتمعات المتطورة، فالتطور يقاس بقدر التسامح والاحترام لكل الخصوصيات.

الوجود
والموت

1- الوجود و الماهية

إن الوجودي لا يهتم بوجود الوجود وحده ، بتجريده مما هو، لنركيز تفكيره على عملية وجوده بل أن هدف الوجودي، كما يقول "مارسيل" (هو ابراز وحدة الوجود و الموجود ، تلك الوحدة التي لا انفصام). و يقول أيضا (هذا الوجود الذي يتخذ جسدا مشتركا مع الموجود).

ان الميز بين الوجود و الماهية من أقدم المسائل التي درستها الفلسفة و قد طبّق هذا التمييز على أوسع نطاق، كانت له نتائج غاية في الفائدة، فالقول بأن شيئا ما موجود يشير ببساطة الى واقعة وجوده هنا او هناك، فالوجود يتسم بالعينة و الجزئية و بأنه معطى محض كذلك. فالعملة الفضية الموضوعة على المائدة موجودة بوصفها احد أشياء العالم، و وجودها ماثل أمامي بوصفه واقعة ينبغي قبولها. و ليس في استطاعتي أن أرغب في وجود هذه العملة أو في حذفها من الوجود، على الرغم من أنني استطيع ان أغير من الشكل الذي توجد عليه. و لكن ما ان نتحدث عن الشكل الذي توجد عليه، حتى نكون قد بدأنا بالفعل في الانتقال من الوجود الى الماهية. و اذا كان وجود الشيء يرتبط بواقعة أنه موجود فان ماهيته تعتمد على وقعة (ما هو)، فماهية موضوع ما تتألف من تلك السمات الأساسية التي تجعله موضوعا معينا، و ليس موضوعا آخرا.

فالاشتقاق اللغوي: أن الفعل يوجد مشتق من الفعل اللاتيني (كان). يعني أصلا (يبرز) أو ينبثق و من المرجح إذن ان هذا الفعل كان يعطي إيحاء أكثر ايجابية مما هو عليه الآن. بمعنى أن يوجد الشيء هو أن يبرز أو أن ينبثق خلفية معينة بوصفه شيئا موجودا هناك وجودا حقيقيا. و لو وضعنا هذه الفكرة في صيغة فلسفية أكثر

لقينا إن معنى أن يوجد الشيء هو أن ينبثق من العدم. غير أن فكرة الوجود قد أصبحت في وقتنا الاهن أكثر سلبية بكثير، إذ أصبح المعنى الذي نفهم به كلمة يوجد أقرب بكثير إلى ملقى به حولنا في مكان ما بدلا من يبرز مكان ما.

فالقول بأن شيئا ما موجود يعني سوف نلتقي به مصادفة في مكان ما من العالم و لو قلنا أن، وحيد القرن موجود، فإنه يعني بذلك أنك ستلتقي بوحيد القرن إذا ما بحثت عنه بحثا طويلا و شاقا بقدر كاف. و بتعبير أدق في مكان ما من العالم الذي استخدمناه مرتين في هذه الفقرة لا يأتي عرضا فيما يبدو، امن كلمة يوجد تدل على أن للشيء مكانا و زمانا في العالم الفعلي..... لكن هناك مشكلة أخرى يشير اليها تعبير وجود الله فما الذي نعنيه بقولنا أن الله موجود....؟ أن الله أيا كان تصورنا له، ليس موضوعا يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، حتى لو قلنا أنه محايث، و كامن في العالم بقدر ما، فهو بالتأكيد أحد اشياء هذا العالم.فالقول بأن الله موجود لا يمكن أن يعني أن هناك احتمالا للإلتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي به المرء مصادفة بوحيد القرن. فإن ما تتميز به طريقة الوجوديين في استخدامهم لكلمة الوجود هو أنهم يحصرونه في ذلك النوع الذي ينتمي اليه الإنسان.

ان فلسفات الوجود انطلقت من تأملات كيركجارد الدينية في جوهرها و كيركجارد هو هذ الفرد الذي يشعر عن طريق خطأه أنه أمام الله، و أن شعور المرء بخطئه، هو شعوره أنه أمام الله أصلا، و أن فكرة (الوجود أمام الله) هي مقولة أساسية في نظر كيركجارد. إن الفرد هو الوجود و الله هو العلو، فما تحت أبصارهم، أن هو إلا الوجود في علاقته مع العلو. أن الفكر في نظره، يشعر في أعلى درجاته بصعوباته، دون أن يحاول الحيدة عنها، أن فكرنا امام الآخر المطلق في حالة من التناقض و التمزق بالضرورة. أن العالي الآخر على وجه الاطلاق. أي الله إنما هو بمعنى الاشتقاق للكلمة. بيد أن لي من ناحية أخرى، علاقة بهذا المطلق

بل أن هذ العلاقة القوية بالمطلق بالذات، هي التي تجعلني موجودا. و في كثير مما كتبه كيركجارد، نرى أن الموجود يعتقد أيضا، أن المنطق لا يوجد إلا بهذه العلاقة التي يرتبط الموجود بها معه. فإذا ما فصلت عن توجيهي نحو الله، فلن يعود هناك و جود لفكرة الله في الواقع. و في هذا يمكن الافتراق الأساسي: أنني في علاقة، بل في علاقة مجهدة قوية، بشيء من الأشياء لا علاقة له، و هذا الافتراق ذاته هو الذي يحدد الوجود، بقدر ما يمكن له أن يتحدد. لقد كتب كيركجارد: (لا يمكن لامرئ ان يؤكد على الوجود مما فعلت). و يقول أيضا (أن المسيح لا يعلم، بل لا يعلم أنه موجود). و يضيف من ناحية أخرى: (أن الوجود يوافق الفرد، الذي هو في تعليم أرسطو،كل ما يبقى خارج دائرة المفاهيم).

و يقول ياسبرس: (إن كلمة وجود هي أحد مرادفات كلمة واقع، بيد أنها قد اتخذت وجها جديدا، بفضل التوكيد الذي أكده عليها كيركجارد فأصبحت تدل على ما أنا إياه بصورة أساسية ذاتي). و يقول أيضا: (إن الواقع قد دخل في تاريخ طويل إبتدأ من بداية غامضة في نتاج كيركجارد). و أيضا: (ليست كلمة وجود الا إشارة غايتها أن توجهني نحو هذا اليقين، الذي ليس يقينا و لا معرفة موضوعية، بل نحو هذا الوجود الذي لا يمكن لأي شخص أن يؤكده لذاته بالذات و لا لذوات الآخرين). و كما تبين من قبل: كان عند كيركجارد كلمة الوجود تعني أساسا للوجود العيني الفريد لشخصية المجود البشري الفرد. فالموجود إذن الجزئي العارض الذي لا يندرج ضمن مذهب أ نسق يبينه الفكر العقلي. أما المذهب الماهوي كما عرفه كيركجارد في الهيجلية فيحاول أن يسلك الناس و الأشياء جميعا في بنية عضوية يتم فيها تجاوز التناقضات....فالإنسان يرتبط بداخله، على نحو ينطوي مفارقة بين المتناهي و اللامتناهي بين الزماني و الأبدي، و الفكر يعجز من أن يجد في هذا شيئا ذا معنى أو عن الجمع بين هذين الجانبين، من كينونة الإنسان في كل متكامل،أن الوجود ليس فكرة و لا ماهية يمكن تناولها عقليا. و الحق أن

الانسان يتحول الى ما هو أدنى من الوجود البشري أن هو سمح لنفسه و لكينونته في أن تستوعب في تخطيط عضوي للوجود، أو في نسق فكري عقلي، بل أن هو سمح لنفسه و لكينونته على وجه الدقة بأن يوجد وجودا بشريا و بأن يظهر على أنه شخص فريد على نحو ما هو عليه، و بأن يرفض بإصرار و عناد، أن يستوعبه مذهب ما.

و يقول جابريل مارسيل: (لا يمكن للمرء أن يقول، لي بدنا، و البدن ليس أداة، و على العلاقة القائمة بين الروح و البدن، و التي لا يمكن تحديدها لأمر من الأمور إنما أنشئت العلاقات الأخرى ما بيننا و بين الموضوعات الخارجية، أنه لا ينبغي لنا أن نفهم العلاقة القائمة بين الروح و البدن، على نمط هذه العلاقات الأخرى، التي هي مشتقة منها خلافا لذلك). و يرى أيضا: (أنه ما من ماهية عقلية لذواتنا، و إنما هناك ماهية وجدانية، و هي عبارة عن حضور ذاتي لذاتي، و نوع من الماهية المقنعة، كما أن كل قيمة هي مهية مقنعة).

و لقد استخدم هيدجر مصطلحات ثلاثة في محاولة تجنب الخلط حول كلمة الوجود. المصطلح الأول فهو يدعوه الوجود المعين (الوجود هنا أو هناك) و هو مصطلح يستخدم عادة للدلالة على أنواع مختلفة من الوجود و لكن هيدجرد يقصر استخدامه على الوجود المتمثل في حالة الانسان. و المصطلح الثاني مصطلحا يقترحه هيدجرد هو (الحضور المباشر أو الحضور في متناول اليد)، يعني أنه شيء يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة. و المصطلح الثالث الذي استخدمه هيدجرد هو (الوجود البشري) و تحديد للكينونة، و يخصص للوجود المتعين و حده و يضيف هيدجرد فيقول: (أن مهية المتعين تكمن في وجوده). أي أنه يعني ماهية الوجود المتعين لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده.

و يعرف سارتر الوجود على أنه: (الوجود الفردي العيني هنا و الآن). و مصطلح ساتر (الوجود لأجل ذاته يعرف من خلال فكرتي السلب و الحرية، فما

هو لأجل ذاته، يظهر في الوجود أن ينبثق، بأن يفصل نفسه عما هو في ذاته و ما وجود بذاته و هو وجود ماهوي. أما ما هو لأجل ذاته فهو حر في اختيار نفسه ماهيته، لأن وجوده هو حريته).

و يصور لنا جان بل ساتر في روايته الغثيان، من خلال قصته (روكنتان)، الذي اكتفى حتى ذلك العهد، بأن يرقب الأشياء و كيف هي أ اكتفى،بتعبير أبسط باستخدام الأشياء و هنا هو يكشف الوجود فجأة. (اذن، كنت جالسا في تلك الساعة،على مقعد من مقاعد الحديقة العامة. و كانت جذور شجرة الكستناء تغوص في الأرض،تماما تحت مقعدي، و كنت قد نسيت أن تلك جذور. و تلاشت الكلمات و معها معاني الأشياء و وجوه استخدامها، و المرتكزات الضعيفة التي خطها الناس على سطحها. اذن كنت أجلس، منحني الظهر قليلا منكس الرأس، وحيدا في مواجهة هذه الكتلة السوداء المعقدة، و هي جامدة تماما تبث الذعر في قلبي ثم ألم بي فجأة هذا الإلهام: و كان هذه الروايات قطعت أنفاسي. و قبل هذه الأيام الأخيرة، لم أحس قط بما تعني كلمة الوجود، إحساسي بها الآن. غذ كنت كالآخرين، الذين يتنزهون على شاطئ البحر في ثياهم الربيعة، و كنت أقول مثلهم: البحر لونه أزرق، و هذه النقطة هي بيضاء، و هذه هي قبرة تحلق في الفضاء، و لكنني ما كننت أحس بأن هذه الأشياء توجد، بأن القبرة قبرة موجودة. إن الوجود يتخفى عادة و يخبئ نفسه، فهو هنا حولنا و فينا، و هو نحن، و لا نستطيع لفظ كلمتين دون أن نتحدث عنه، و في النهاية لا نستطيع لمسه، و إذا كنت أظن أنني أفكر فيه، تبين لي أنني لم أكن أفكر في شيء فقد كان رأسي خاليا، أو كن فيه واحدة هي كلمة الكينونة، أو كنت أفكر.... ماذا أقول؟ و حتى حين كنت أنظر الى الأشياء كنت بعيدا جدا عن التفكير في أنها موجودة: إذ كانت تلوح لي و كأنها إطار أو زينة فأخذها في يدي واستعماها أدوات. و قد أتصور مقاومتها، و لكن هذا كله كان يحدث على سطح الأشياء و في قشرتها الخارجية دون أن يغير

شيئا في طبيعتها، ثم إليك ما حدث: رأيت فجأة كل شيء. و كان ذلك جليا كالنهار. لقد كشف الوجود النقاب عن وجهه فجأة و تخلى عن صيرورته اللامبالية. بوصفه صنفا أو نوعا مجردا. و أضحى لحمة الأشياء نفسها، و هذه الجذور أضحت معرفة الوجود.

و قد عبر ياسبرس عن الوجود إضافة أللى ما ذكرت سابقا بقوله (أننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، إنها تجربة مباشرة و بغير تساؤل: و هي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل كل شيء ليصبح واقعيا بالنسبة لنا.... إننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة أنا أوجد....)

و يشير ياسبرز إلى ثلاث نقاط بخصوص مصطلح الوجود:

1- الوجود ليس لونا من الوجود بالفعل و إنما هو وجود بالقوة. بمعنى أنني ينبغي إلاّ أقول أنني موجود بل ممكن، فأنا لا أمتلك ذاتي الآن، و إنما أصبح ذاتي فيما بعد.
2- الوجود هو الحرية..... لا الحرية التي تصنع نفسها و يمكن ألاّ تظهر، و إنما الوجود هو الحرية من حيث هي فقط هبة العلو التي تعرف واهبها. فليس هناك وجود بغير علو.
3- الوجود هو الذات الفردية التي تظل دائما فردية و التي لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها أبدا.

الصفات الأساسية المشتركة بين الفلسفات الوجودية:

1- تشترك جميع الفلسفات الوجودية، وهي أي هذه الفلسفات على اختلاف أنواعها تنبع من تجربة حياة يطلق عليها اسم التجربة الوجودية. و أنها تتخذ طابعا خاصا عند كلّ من هؤلاء الفلاسفة. فهي تعني عند ياسبرز الإحساس إحساسا مرهفا بمدى ميوعة و هشاشة الوجود الإنساني. و تعني عند هيدجر المعنى نحو الموت، و عند سارتر الإحساس بالغثيان و التقزز.

2- هم يجعلون من الوجود المركز الأساسي الذي تدور حوله أبحاثهم. و لأن الإنسان هو وحده الذي يحتوي على الوجود، و أنه هو عين وجوده. و إذا كان للإنسان من ماهية، فإن ماهيته هي وجوده أو حصيلة وجوده.

3- لا يمكن ادراك الوجود إلاّ من حيث أنه وجود آني صائر، و الوجود يمر بكينونة متواصلة، فهو لا يسكن أبدا بل إنه في صيرورة دائمة تبدع نفسها عن طريق الحرية، فهو مشروع خلاّق.

4- إن الوجوديين يعتبرون الإنسان ذاتية محضة، و تتخذ الذاتية عند الوجوديين دلالة إبداعية، فالإنسان هو و حده الذي يخلق ذاته بمطلق حريته، لأنه لا فرق عندهم بين الانسان و حريته.

5- و الإنسان عند الوجوديين ليس كائنا إنفراديا، منغلقا على نفسه كما قد يعتقد البعض، إنه شديد الصلة بالعالم و بالآخرين. و ذلك من حيث إنه ماهية ناقصة في حاجة الى الإنفتاح على الغير. فالوجوديون جميعهم يفترضون قيام صلة مزدوجة بين الأنا و الغير و يقولون بوجود ارتباط بين الأفراد لأن الارتباط بالآخرين هو الوعاء الذي يضم الوجود الفردي. فنجد إن هيدجرد قد أسماه الوجود مع الآخرين. و ياسبرز و ماسيل أسماه اقتحام وجود الأنت.

6- و هم جميعا يرفضون التمييز التقليدي بين الموضوع و المحمول و الذي قلت به الفلسفة العقلانية. فالوجوديون من أشد أعداء المعرفة العقلانية، لأن العقل في رأيهم لا يوصل الى معرفة حقيقية، فالمعرفة لا نأتي إلاّ عن طريق ممارسة الواقع أي ممارسته لتجربة القلق، فالقلق هو الموقف الذي يدرك فيه الإنسان قيمة تلاشي ماهيته الإنسانية كما يدرك من خلا ضآلته و ضياع موقفه في العالم. و يرى هيدجر إن الانسان ما ألقي في العالم، إلاّ ليبدأ مسيرته نحو الموت.

الموت

1-الموت: (مشكلة الموت)

المقدمة : الإنسان يخاف الفشل ، لأن الحياة معناها في نظر الإنسان (النجاح).
والإنسان يريد أن يحي حياة ناجحة. والإنسان يخاف الشيخوخة لأن الحياة في النظر الإنسان معناها (الشبابي). فالإنسان يريد أن يحي شابا .
ولما كان الإنسان يحب الحياة ، ويخاف من الفشل والشيخوخة ، نشأ من ذالك خوفه من الموت ، لأن الحياة في نظر الإنسان هي الاستمرار في البقاء ، الموت يحمل قلقا أسمى (أعلى) وهو الإحساس بالفناء.

2- مفهوم الموت:

يكاد الفلاسفة الذين اهتموا في البحث عن موضوع الموت أن يتفقوا على أن الموت: مرض ميتافيزيقا، وقلق سببه (الوجود). وهو مرض لاعلاج له .والموت حق على كل إنسان حي . والموت قلق ميتافيزيقيا لايعرف له موضوع أو باعث (السبب). الموت مرض لا ينصب على موضوع ما ولا يتركز حول شيء لا بد من فعله وعمله، وهو قلق على المستقبل نفسه.

3- الخوف من الموت:

يقول (أنامون- **Unamuno**) مما لاشك فيه أن كل إنسان يخاف الموت خوفا شديدا. وقد تناول ذالك بعض الفلاسفة وحاولوا استخلاص أسباب الخوف من الموت عند الإنسان وفي يلي أقوال بعضهم:

*- (بسوي -**Bousswa**) : " إن احترام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد يقل شئنا في اهتمامهم بدفن موتهم". يفهم من هذه العبارة أن خوف الناس من الموت هو الذي د فعهم إلى تجاهل الموت وعدم اهتمام له وعدم التفكير فيه.



-* (باسكال – Pascal): " إنه كما كان الناس لم يهتموا اعلاج أن الموت والشقاء،والجهل ... وجدوا إن الخير طرف بالحياة والسعادة هي أن لايفكر في هذه الأمور.

-* (لاروش– Laroche): " إن ثمة (هناك) شيئن لايمكن أن يحذف فيهما المرء (الشمس والموت) فالإنسان يخاف الموت ويخشى الموتى (جمع ميت) بل يعجز الإنسان من مجر التفكير في الموت والمحتضر (الذي أشرف على الموت) والمحترف على فراش الموت يأبى لنفسه أن يسمع كلمة الموت " وذالك لأن الإنسان لايستطيع أن يفهم ذاته إلا باعتباره أنه حي .والإنسان لايرضى لنفسه أن يكون ذهابا للفناء وفريسة لسلطان الموت.

-*هيغجل–Hejel)"الإنسان هو الحيوان المريض " وهو يقصد بذالك أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يعرف أنه يموت.

-* يقول :(شوبنهاور– Cobinhaore)" إن الحيوان يحي في الحقيقة دون أن يعرف الموت ،ومن ثم فإن الفرد الإنساني داخل من نوع الحيوان يتمتع تمتعا مباشرا بكل ما فيه نوع من ثبات نظرا لأن ليس لديه شعورا لذاته إلا باعتباره أنه موجودا لانهاية له .

وأما لدى الإنسان لا يستطيع أن يفهم ذاته للفناء،فقد ظهر معه بظهور العقل لمقتضى ارتباط ضروري يقين مزعج عن حقيقة الموت".

اشرح هذه العبارة موضحا منها مدى قلق الذي يسببه التفكير في الموت للإنسان دون الحيوان.

4- حقيقة الموت:

إن حقيقة الموت من الأمور الغامضة بالنسبة للإنسان الحي لأن الموت لاتدرك وتوصف ومع ذالك قد حاول بعض الفلاسفة أن يفكروا في كنه حقيقة الموت : ومن ذالك ما ورد في كتاب الدكتور زكريا إبراهيم " حينما أفكر في أنني لامحالة

مائة (ميت) وأنني لابد أن أموت وحدي فإن الجزء يستول على نفسي حتى لاأكاد أتصور نفسي ميتا أم حيا أعماق قبر مظلم ساكن! ولكنني حينما أحاول أن أصورّ ما هو الموت فإنني أجد نفسي عاجزا تماما عن فهم حقيقة تلك الواقع الأليم الرهيب خصوصا وأنني لاأملك أن أنسب إلى موتي بذاتي أي معنا !إن الموت في نظري هو موت الآخرين ، لأن الفناء حينما يطوي فإنني لم أستطيع عندئذ أن أتحدث عن موتي! وما في الموت من رهبة إنما يجيء من أنه يسلمني إلى الآخرين ، فأصبح عندئذ موضوعا يحكم عليه الغير وينسب إليه الناس من المعاني ما يشاءون والواقع أنني أرى الآخرين يموتون فلا تثبت شخصياتهم أن لاتتحول إلى (موضوعات) وهذا التحول لنفسه عندي مصدر من مصادر رهبة من الموت. فإنني الآن لكي أكون حياّ أشعر بذاتي وأخلق ذاتي بذاتي، وأبدع لنفسي من القيم ما أشاء.فاجأني الموت تحولت ذاتي إلى (موضوع) أصبحت يحملني ملكا للآخرين.

اقرأ النص،ثم أجب عما يأتي:

1-هل توصل صاحب النص إلى تصور حقيقي للموت ؟ علل.

2-هل تجد في النص ما يدل على خوف صاحبه من الموت؟ علل.

3-هل في النص ما يوحي إلى ضعف صاحبه وعجزه واستسلامه لسلطان الموت؟ وضح ذالك مع النص.

*-بعض أسباب خوف الإنسان من الموت:

ا- الإنسان يخاف الموت لأن الموت يسوّي بين الناس بدون اكتراث.

ب- الإنسان يخاف الموت لأنه المجهول الذي يحوّل الكل إلى لاشيئ.

ج-ذات الفرد بالنسبة إليه هي الكل في الكل، والموت لايقيم وزنا للذوات.

د- موتي يمثل مأساة ميتافيزقية لا أستطيع تجاهلها، فهي نهاية شاملة حاسمة لوجود.

ه- الموت يأتي دائما قبل الأوان(فجأة).

و- الإنسان يخاف الموت لوجود برنامج لم ينهه.

ذ- الإنسان يخاف الموت لجهل ما ورائه .

ح- الإنسا يخاف الموت لجرائم ارتكبها.

الخلاصة:

1-الإنسان يفكر دائما عن الموت ويخاف عنه ولا يستطيع أن يحاربه.

2-الإنسان يخاف الموت خوفا شديدا .

3-لا ينبغي للناس أن يفكر في الموت .

4-إذا كان يمكن أن يعيش الإنسان كما يحي الحيوان لكي لايفكرفي الموت (أمنع العقل والتفكير لوجود الموت).

ذكريا: أن الإنسان لا يعرف متى يموت ولا يستطيع أن يعرفه.

الموت في الفكر الإسلامي:

كتب الله عز وجل على الإنسان الموت ختاما لمسيرته في الحياة إذ لا أبدية ولا خلود في الحياة الدنيا. وقد يُفهم الموت باعتباره فسخ العلاقة بين الروح والجسد، في مقابل الحياة والتي تعني تعلق الروح بالجسد ودوام اتصالها به، والموت هو أيضا انقضاء الأجل كما في قوله تعالى: " فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون " الأعراف/ 34.

وهنا يجب ملاحظة عدم وجود زمن مطلق، حيث إن فلسفة الزمن تقتضي وجود بداية ونهاية للموجودات. فالحياة هي بذرة لإنتاج كيان لا تتحقق نتائجه النهائية إلا بعد الموت. ونحن في هذا الموضوع لا نناقش قضية الموت وفق المنهج الأكاديمي (الموت السريري وهو توقف سريان الدم وتوقف التنفس، ولا الموت البيولوجي أو الدماغي والذي يتوقف فيه الدماغ عن الأداء) ولكننا نبحث في مفهوم الموت فهما شرعيا وفلسفيا.

1. صفة الحياة والموت:

الحياة بصفة عامة هي: استجابة الموجودات لباني الوجود أي (الله) تعالى، فقوة الحياة التي أودعها الله تعالى في الإنسان ستجعل الإنسان حيا

بالمعنى الوجودي، والحياة تعني التطور والنمو والتفاعل مع بقية الموجودات، وبالتالي فان انقطاع قوة الحياة ستعني الموت أو ما نسميه عقلا خروج الروح من الجسد.

ولا يعني ذلك أن قانون الحياة هو المؤدي إلى الموت، بل إن الذي يؤدي إلى الموت هو المشيئة الإلهية باعتبار أن الموت والحياة بيد الله عز وجل: " وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا " آل عمران/145. فالموت سنة إلهية ثابتة لامحيص عنها. فقد قضى الله على الحياة بالموت أي لابد من تحقق النهاية، ومن هنا نجد أن للموت صفتان وجودية وعدمية:

- الموت صفة وجودية ضد الحياة كما في قوله تعالى: " الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا " الملك/2. فهناك تناقض وجودي بين الموت والحياة فكلاهما عكس الآخر في المفهوم والمعنى، لكنهما يتفقان في أنهما معا مخلوقين؛
- وقد تكون صفة عدمية، وهو عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا، وبينهما تقابل العام والملكة، فمعنى قوله عز وجل (خلق الموت) : أي قدره كما ورد في اصطلاح العارفين وأصحاب السلوك. والموت هو قمع هوى النفس. فقد جاء في الخبر: " فمن مات عن هواه فقد حي بهداه".

2. حكمة الموت:

لعل قضية الموت قد حيرت العقول، وما ذاك إلا لجهل الإنسان بكنه الموت، ولكونه يأتي من حيث لا يدرك، ومن هنا فقد يعتبر الإنسان الموت شرا، فيخاف الموت لأنه لا يدرك كنهه ولا ماهيته، والموت كما الحياة جزء من الابتلاء الإلهي لتمحيص الإنسان ولتحصل الروح على حاجتها الحقيقية خارج الجسد فقد قال عز وجل: " كل نفس ذائقة الموت ونبلوكم بالشر والخير فتنة ". الأنبياء/35. وهو تأكيد على أن الموت نهاية كل مخلوق ذي نفس وان كان مكروها من قبل الإنسان، وهذا ما أشار إليه الملا صدرا الشيرازي (صدر المتألهين): " ونبلوكم بالشر والخير فتنة أي نبلوكم بما فيها من موت النفس وحياة الروح، فالأول كالمكروهات من الخوف من الجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وسائر ما تسمونه شرا، وفيها من موت النفس وحياة الروح، والثاني كالمحبوبات التي تسمونها خيرا وهي الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة ". أسرار الآيات/159. وهنا يفسر صدر المتألهين الشيرازي معنى كراهية الإنسان للموت و أسباب تعلقه بالحياة.

فحكمة الموت تتجلى في تحرير الروح من متعلقات الجسد وشهواته، وسلخها عن العوالم الدنيوية لترتقي في علياء الملكوت. فالروح والجسد

والنفس كيانات تنتمي إلى عوالم مختلفة لكن الله عز وجل جمعها في بناء واحد في الحياة الدنيا ولكن الموت يعيد هذه الكيانات إلى مواطنها الأصلية، فالأجساد تعود للأرض، والأنفس ترحل إلى عوالمها، أما الأرواح فترحل إلى عالم الملكوت العلوي، وهي في كل ذلك تنتظر يوم الحساب.

وحكمة الموت تتجلى في كونها ترسم حركة التاريخ فلولا الموت لضاقت الأرض ببني آدم وببقية الخلق، والموت يقدم مفهوما لتداول الأمم، فقد قال تعالى شأنه: " لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ". يونس/49. فقد أراد الله من الموت أن يكون عبرة للخلائق وتذكيرا لهم أن لا خلود في الحياة الدنيا، ومن هنا وصف الله عز وجل الدار الآخرة بالحيوان بقوله: «وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون» العنكبوت/64. ويقول شيخ الطائفة الطوسي في تفسيرها: " وليس هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب لأنها تزول كما يزول اللهو واللعب (إذ) لا بقاء لهما (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان) أي أنها الحياة على حقيقتها لكونها دائمة باقية " التبيان/225/8. وأقول إن الحيوان هنا تعني مطلق الحياة أو هي الحياة بكينونتها الوجودية والتي لا تتحقق إلا بعد الآخرة.

من هنا على الإنسان أن يجعل علاقة هذه الكيانات متوازنة في الحياة الدنيا، ومحققة لما أريد لها من عملية الخلق الأول بان تتوجه لله الواحد، وعلى الإنسان أن يجهد في تخليص النفس من الترابط الدنيوي المتعلق بالشهوات بكل أنواعها، ومن هنا قلنا على الإنسان أن يوجد حالة من التوازن بين هذه الكيانات، فالجسد كوعاء ستتحمل جوارحه نتائج الأفعال الدنيوية، والنفس تحاسب، والروح ستعود إلى بارئها.

وقد جاء في الحديث القدسي عن الرسول الخاتم صلوات الله عليه وآله: " من فزع نفسه بالموت هانت عليه الدنيا ". وقد جاء عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب –رضي الله عنه- : " إن للمرء المسلم ثلاثة أخلاء، فخليل يقول له: أنا معك حيا وميتا وهو علمه، وخليل يقول له: أنا معك حتى تموت وهو ماله وإذا مات صار للورثة، وخليل يقول له: أنا معك إلى باب قبرك فأخليك وهو ولده " المعاني/69 الباب/58.

والموت حق باعتباره أمر واقع لا محالة، فلا فرار من الموت ولا نجاة منه، وهو سنة أوقعها الله على جميع أصناف خلقة فلا يبقى ألا وجه الكريم، وكل شيء هالك إلا وجهه: " كل من عليها فان، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ". الرحمن/26-27.

هذا هو الموت عبرة لبني آدم، وخاتمة المطاف وحركته في الحياة الدنيا، سنة من السنن التي لا تجد نهايتها إلا بعد يوم الحساب حيث لا موت بعدها ولا فناء والناس بين شقي وسعيد، فمن شقي ففي جهنم خالدا فيها ما شاء الله، ومن سعد ففي الجنة خالدا فيها ما شاء الله.

الزمان والمكان

1. مفهوم الزمان والمكان:

أ. الزمان:

إننا ندرك جميع الظواهر متعاقبة يلو بعضها البعض الخ... ويولِد فينا هذا التعاقب شعورا بالديمومة، ومهما استطعنا أن نجرد هذه الديمومة من الحوادث التي تخرج فيها فإننا لا نستطيع أن نزيل الزمان نفسه، بل كلما أفرغنا الديمومة من محتوياتها كلما ازدادت حقيقة الزمان مثولا وبروزا. ولعل هذا الزمان الثقيل المتناقل هو الذي عناه الشاعر الجاهلي امرؤ ألقيس في قوله:

وليل كموج البحر أرخى سدوله   علي بأنواع الهموم ليبتلـــــي
فقلــت له لما تمطى بصلبـــه   وأردف أعجازا وناء بكلكل

عندما شعر بالقلق والفراغ حوله فلم يجد ما يصرف فيه أوقاته فمثّل الزمان أمامه خالصا وراء يحسن وطأته.

ب. المكان:

وكذلك الأمر بالنسبة للمكان، فنحن ندرك جميع الأشياء الخارجية ممتدة ومرتبا بعضها إلى جانب البعض الآخر. ومهما استطعنا أن نجرد المكان من الأشياء الموجودة فيه فإننا لا نستطيع أن نزيل المكان في حدّ ذاته.

وهكذا يبدو لنا الزمان والمكان معطيان تقدمهما لنا التجربة اليومية لا نستطيع الإفلات منهما مهما حاولنا ذلك.

2. طبيعة الزمان والمكان:

يمكن أن نتساءل عن طبيعة وجود الزمان والمكان: هل هما شيئان واقعيان موضوعيان مثل الأشياء التي ندركها من الخارج، أم إنهما مجرد علاقتين ذاتيين يستخلفهما الذهن من وضعية الأشياء؟

أ. النظرية الواقعية:

❖ **ديكارت:**

يرى ديكارت أن الزمان هو تعاقب آنات مستقلة بعضها عن بعض، وإن المكان هو ماهية الأشياء ذاتها وجوهرها المادي، فامتداد المادة وتحيزها

ليس عرضا طارئا عليها بل هو صورتها وماهيتها. فالمكان إذا جوهر، وليس في الكون خلاء.

❖ **نيوتن** Newton:

وقد تصور "**نيوتن**" المكان والزمان شيئين واقعيين، غير أن وجهة نظر "**نيوتن**" تختلف عن وجهة نظر "**ديكارت**" من حيث أن "**نيوتن**" يؤمن بوجود مكان مطلق لا علاقة له بالأشياء الخارجية ولا يتغير بتغيير الأشياء في حركتها وتنوعها، ويؤمن أيضا بوجود زمان مطلق لا علاقة له بالأشياء ويمر مرورا منتظما.

واستنتج "**نيوتن**" من هذا، وصاحبه في ذلك أحد أتباعه "**كلارك**" حتى برهنا على وجود الله، على أساس أن الزمان والمكان ليسا جوهريين مثاليين، بل هما خاصيتان لا يمكن أن توجدا بدون ذات تقومان بها. فهناك إذن وجود واقعي لهما. فالمكان ليس له حدّ، وكذلك الزمان ليس له نهاية، مما يجعلهما صفتين لله مادام الله سرمدا في "**الزمكان**" كله.

ب. النظرية المثالية (لايبنتز Leibniz):

لاحظ "**لايبنتز**" أن الامتداد لا يمكن أن يكون جوهرا كما ذهب إليه "**ديكارت**"؛ لأن الجوهر وحدة لا تقبل الانقسام في حين أن الامتداد كثرة قابلة للانقسام، كما لاحظ "**لايبنتز**" على كلارك Clarke تلميذ "**نيوتن**". إن المكان لو كان حقيقية مطلقة (أي مستقلة)، فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل: ماذا يحدث قبل حدوثه؟ وكذلك: إلام بالنسبة إلى المكان؟ فلو كان المكان متناهيا فإننا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من التساؤل: ماذا يوجد وراء هذا المكان؟ وحينئذ يبدو أن الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا متناهيين كما لا يمكن أن يكونا لا متناهيين. فالمخرج الوحيد من هذا المأزَق يتمثل في عدم اعتبار الزمان والمكان **شيئين في ذاتهما**، بل هما إطاران قبليان لإدراكنا وتصورنا للعالم الخارجي. فلا يمكننا أن نتجرد منهما مهما حاولنا الخروج منهما؛ فهما إذا ضروريان لأننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء خارجهما، وهما مثاليان يمتازان بصفة المثالية المتعالية L'idéalisme transcendent ، لأنهما صورتان ذاتيتان لإدراكنا ومتعاليان لأنهما شرطان قبليان كليان ضروريان لكل معرفة. فالمكان إذن هو صورة الحصن الداخلي لأننا ندرك حياتنا الداخلية في صورة تعاقبٍ لأحوالنا.

ج. النظرية النسبية لأينشتاين (A. Einstein)

جاءت النظرية النسبية في العصر الحديث تحاول أن تغير مفهومي **الزمان والمكان**، فأثارت مناقشات حادة بين العلماء والفلاسفة. وقد بدأت

هذه المناقشات عندما ذهب **"أينشتاين"** ينتقد مفهوم **المحبة** الذي يبدو أنه يؤدي إلى **نسبية المعية**؛ ومن هنا جاءت تسمية **معية النظرية**.

والواقع أن معرفة معية حادثتين لا تنفي بالنسبة إلى الفيزيائي وضع تعريف مجرد، بل إيجاد طريقة الملاحظة لمعية حادثتين بصفة تجريبية أي بواسطة القياس. فبافتراض أن الأشياء ممتدة لما استطعنا أن نفهم لماذا خلق الله الأشياء في مكان دون مكان آخر، وكذلك لو كان الزمان حقيقة مطلقة أي مستقلة عن الأشياء التي تدوم فإننا لا نستطيع أن نفهم لماذا خلق الأشياء في لحظة دون أخرى. وهكذا حسب **"أينشتاين"**: أن المكان هو نظام الأشياء التي أمكن أن توجد معاً، كما أن الزمان هو نظام التعاقبات الممكنة.

3. الإنسان في الزمان والمكان

إذا ما نظر كل منا إلى نفسه ضمن هذين الإطارين الضروريين لجميع إدراكاتنا، وجد أنه موجود دائماً في مكان معين ولا يمكنه أن يكون في نفس الوقت موجوداً في مكان آخر، ووجد نفسه أيضاً محصورة ضمن حدود زمنية معينة لا تستطيع أن تخرج منها إلى الأزمنة الغابرة ولا إلى الأزمنة المستقبلة؛ فيبدو الإنسان عندئذ مكبّلا ضمن الحدود المكانية والزمنية.

وعندما يعمق النظر فيهما يشعر بالرهبة أمامها، إذ إننا لا نستطيع أن نتصور نهاية في المكان والزمان، فنحن دائماً نطلب شيئاً وراء وبعد شيء آخر في الامتداد والتعاقب. وإذا استطعنا أن نتحرك ضمن المكان في مختلف الاتجاهات فإننا لا نستطيع أن ننتقل ضمن الزمان إلا في اتجاه واحد هو التقدم فيه سواء أردنا ذلك أم لم نرد، مما يمتنع علينا معه الرجوع إلى الأزمنة الماضية، وحتى إذا ما استعنا في ذلك بالذاكرة وجدنا الذكريات نفسها تفلت منا شيئاً فشيئاً على مر الزمن. وهذا ما جعل **"هيراقليطس -** Heraclite " يقول: «إننا لا نستحم مرتين في نفس النهر»، بمعنى أن الحوادث تمر بدون رجعة، تجرفها دفعات الزمان. وإذا كنا لا نستطيع أن نوقف عجلة الزمان، فإننا نستطيع في مقابل ذلك أن نتصرف في المكان عن طريق الانتقال فيه وقياسه وتقسيمه، وعن طريق تنظيم معطيات التجارب الحسية الداخلية، مما يجعل نشأة العلم وتقدمه ممكنين. فنحن نستعمل انتقال إبرة الميزان العادي على قوس مدرج وسيلة لتقدير الأوزان تقديراً أكثر دقة من تقديرها عن طريق الإحساس العضلي. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحرارة.

المحور الثاني : الثقافة

الطبيعة والثقافة

تمهيد:

الاهتمام بالإنسان قديم قدم التفكير الإنساني، لكن شكل الاهتمام لم يكن واحدا، ففرق بين اهتمام أسطوري وآخر فلسفي وثالث علمي، وأيا ما كان الاختلاف فالاهتمام بالإنسان يكشف عن تعقيد سلوكه، ومن مظاهر هذا التعقيد أنه يتألف من عناصر فطرية طبيعية جاهزة وأخرى مكتسبة ثقافية اجتماعية؛ ولو أخذنا على سبيل المثال **الأكل**، فهو في جوهره عملية حيوية بيولوجية طبيعية، ولكن طريقة الأكل مكتسبة من المحيط الاجتماعي، وهي تختلف من مجتمع إلى آخر وتعبر عن جانب حضاري؛ ومعنى ذلك أن الطبيعة تمثل الأصل الثابت والقدر المشترك بين الناس بينما الثقافة كما يبدو متغيرة، هذه المفارقة الأولية تضعنا أمام تساؤلات منها: ماذا يراد أصلا بالطبيعة والثقافة؟ هل يكفي أن يقال إن الطبيعة ثابتة والثقافة متغيرة حتى يتضح المعنى؟ ثم ما هي العلاقة بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي؟ هل هي علاقة تكامل وانسجام بمعنى أن الثقافة تكمل ما تمدنا به الطبيعة أم أن العلاقة بينهما علاقة تضاد بمعنى أن الثقافة تقاوم وتواجه كل ما هو طبيعي؟

1. مفهوم الطبيعة:

أ. المفهوم العامي:

إن كلمة طبيعة في مفهومها العامي هي كل ما هو مشاهد ومرئي كالمنظر الطبيعي، كما تعني كلمة طبيعي العادي كأن يقال: هذا أمر طبيعي، أو هذا أمر عادي. غير أن المفهوم العامي ضيق وسطحي وذاتي. وهي صفات مخالفة للمعرفة العلمية أساسا، فهو ضيق لأنه يحصر الطبيعة في البيئة الجغرافية، وسطحي لأنه لا ينفذ إلى حقيقة الطبيعة خاصة حينما يقع



الخلط بين ما هو طبيعي وبين ما هو **عادة،** ثم هو ذاتي لأن ما أفهمه أنا من الطبيعي العادي قد لا يفهمه غيري.

ب. المفهوم اللغوي:

الطبيعة في اللغة كلمة مشتقة من الفعل **"طبع"**، ومصدرها الطبع بمعنى: الأصل والفطرة والجبلّة. أما في اللغات الأوربية فالكلمة ذات أصل لاتيني وهي مشتقة من الفعل« ناسكورس - Nascors » بمعنى وَلَدَ. ومن ثَمّ، فالطبيعة تعني ما يولد الإنسان وهو مزود به. إنّ فهما كهذا على أهميته يعاني من الغموض، فماذا ينبغي أن نفهم من الطبيعة الإنسانية التي ولد بها ؟ هل نعني بها الطبيعة الحيوانية الحسية أم الطبيعة الإنسانية العاقلة ؟ ثم أليس هنالك تعارضا بينهما ؟

ج. المفهوم الاصطلاحي:

إذا بحثنا في كلمة **طبيعة** اصطلاحا لم نجد لها فهما واحدا، بل يصل الاختلاف إلى حد التناقض. زد على ذلك استخدامها الواسع، فنقول: علوم الطبيعة ونعني شيئا غير ما نعنيه حينما نقول: العلوم الطبيعية. وفي الرياضيات نقول: مجموعة الأعداد الطبيعية وهكذا...

ومن الاستخدامات المختلفة للمصطلح نذكر بعض الأمثلة: فالطبيعي هو كل ما هو فطري، غريزي، عفوي، أيْ: كل ما يتعارض مع ما جرى اكتسابه. ويطلق هذا المصطلح على **العقل** بنحو خاص. يقول ديكارت: «لا شك أن ما تعطيني إياه الطبيعة يتضمن حقيقة معينة. بينما يذهب البعض الآخر إلى أن الطبيعة تخالف تماما حقيقة العقل. فالطبيعة عمياء والعقل واع.

كما أن الطبيعة تطلق على **النظام المثالي.** فقوانين الطبيعة هي التي ينبغي أن نحاكيها ونماثلها. يقول **"دولباج"**:«أيتها الطبيعة، يا سيدة الكائنات كلها، وأنتن يا بناتها المعبودة: الفضيلة، العقل، الحقيقة، كنّ آلهتنا الفريدة إلى الأبد». بينما هنالك من ينظر إلى الطبيعة على أنها ناقصة وينبغي للإنسان أن يتغلب على ما بها من نقص بما يطبعه عقله من نظام، ومن مثل، ومن قيم.

زد على ذلك أن البعض يستعمل الطبيعة مساوية **لله**، فكل ما في الطبيعة تجلّ إلهي، بينما يجعلها البعض الآخر مضادة للوحي ولما هو إلهي.

ويتضح مما سبق أنه لا ينبغي التفكير في تعريف نهائي للطبيعة. وأنه من غير الممكن تصنيف معاني كلمة طبيعة وترتيبها من الزاوية الدلالية في

سلسلة خطية، وتبدو أنها تكونت من عدة تيارات واتجاهات. كما يمكن تحديد بعض الخصائص التي تميز الطبيعة؛ فهي أولية وسابقة وفطرية وغريزية وثابتة وبدائية ووظيفتها حيوية بالدرجة الأولى.

2. مفهوم الثقافة:

أ. المفهوم العامي:

قد ينظر الإنسان العادي إلى الثقافة على أنها سعة إطلاع وكثرة معلومات من غير تخصص ولا تعمق، غير أن فهما كهذا لا يكشف المعنى الحقيقي للثقافة؛ فهو سطحي لا يأخذ إلا بالمظاهر، ثم هو ضيق يجعل الثقافة حكرا على البعض، في حين أن الثقافة ظاهرة اجتماعية بمعنى: أن المعنى العامي يعكس نظرة عنصرية ويترجم مفهوما أفرزته العقلية الأوربية المتعالية عن غيرها من الثقافات.

ب. المفهوم اللغوي:

إن كلمة **ثقافة** مشتقة من الفعل ثقف، فيقال: ثقف الرجل أي صار حاذقا والرجل المثقف الحاذق الفَهِمُ ذو الفطنة والذكاء. أما في الأصل اللاتيني، فكلمة **ثقافة** cultura تعني: إصلاح الشيء وتهذيبه وإعداده للاستعمال. ومنه اشتقت كلمة Culture بالفرنسية والتي تعني: إصلاح الأرض والعناية بها. ورغم أهمية التحديد اللغوي للثقافة إلا أنه لا يكشف عن مكوناتها.

ج. المفهوم الاصطلاحي:

اختلف المفكرون في تحديد الثقافة. فمنهم من جعلها مساوية للحضارة، ومنهم من أعطاها معنى روحيا فقط. وإن الاختلاف في تعريف الثقافة لا يتوقف عند محتواها ماديا كان أو روحيا بل يمتد إلى كيفية النظر إليها، هل هي ثابتة أم متغيرة ؟ ثم ما معيار المفاضلة بين ثقافة وأخرى ؟

لا شك أن الإجابة على هذه الأسئلة تتأثر بمجال الدراسة فمفهوم الثقافة في إطار علم الاجتماع يختلف عن مفهومها في إطار علم النفس... ففرق بين الثقافة كمكون للشخصية وبين الثقافة كتشكيل اجتماعي، وفرق بين الثقافة من منظور ماركسي والثقافة من منظور بنيوي. فالماركسية لا ترى

في الثقافة سوى انعكاسا اجتماعيا يتأثر بالصيرورة التاريخية التي يحركها العامل الاقتصادي. ومن ثمّ، كلما تقدم التاريخ كانت الثقافة أكثر نضجا. وهذه الرؤية مرفوضة عند **البنويين**؛ فالثقافة عندهم بنية كلية لا معنى فيها للتقدم. ومع ذلك يذهب **الأنثروبولوجيون** إلى وصف الثقافة بأنها كما يقول "**تايلور**": الثقافة أو الحضارة بمعناها **الأثنوغرافي** الواسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع.

ويتضح مما سبق أن التفكير في إعطاء تعريف نهائي للثقافة أمر متعذر، وأن الاختلاف في تعريف الثقافة مُبَرّر، فهو خاضع لتطور المعرفة وخاصة في المجال الإنساني. كما يمكن أن نقارب مفهوم الثقافة بالنظر إلى بعض خصائصها؛ فالثقافة ظاهرة إنسانية اجتماعية وهي متغيرة في الزمان والمكان، ثم إن الثقافة تحمل طابعا حضاريا. وعليه، فالثقافة كل وتشكيل اجتماعي فريد ومتميز.

3. إشكالية العلاقة بين الثقافة والطبيعة:

أ. ضبط الإشكالية:

يبدو من التحليل السابق أن الطبيعة تختلف عن الثقافة رغم صعوبة تعريفهما غير أن الصلة بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي قوية؛ فهما معا يشملان السلوك. فالإنسان يتوفر على إمكانيات وهبته إياها الطبيعة. ويزيد عليها بمكتسبات ثقافية واجتماعية، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه عادة هو: كيف ينبغي أن نتصور العلاقة بين ما هو ثقافي وما هو طبيعي؟ هل الثقافة تعمل على تهذيب ما هو طبيعي؟ بمعنى: هل مهمة الثقافة هي على وجه التحديد تنمية وتكملة ما هو طبيعي أم أن مهمة الثقافة أكبر من حصرها في ذلك؟ أو أن مهمتها إعطاء معنى حضاري إنساني للحياة؟ وعليه، فهل تكون مهمتها مواجهة الطبيعة ومقاومتها باعتبارها حيوانية بدائية غاشمة ؟

ب. الثقافة امتداد للطبيعة:

يذهب بعض الفلاسفة إلى أن الثقافة امتداد للطبيعة، أو هذا ما ينبغي لها أن تكون عليه على الأقل. لقد ذهب "ج. ج. **روسو**" في كتابه "أصل التفاوت" إلى أن الأسلم للإنسان هو أن يستجيب لصوت الطبيعة وللعاطفة الطبيعية التي هي أساس بقاء النوع الإنساني. وفي ذلك يقول:«إن الجنس



البشري كاد يصير إلى الفناء لو أن بقاءه لم يكن معلقا إلا على قياسات رجال المنطق وبراهينهم». وفي نفس الاتجاه يؤكد "**فرويد**" أن الثقافة مهما كانت إبداعية فهي في محصلة أعلاها رغبة مكبوتة ذات أصل طبيعي بالأساس، ونفس المنحى نكتشفه مع "**يوسف الحوراني**" الذي يقول في كتابه "الإنسان والحضارة":«لا يبدو أننا بحاجة كبيرة إلى العقل كي تكون لنا حضارة، فنحن نحس ونتعاطف وفق دوافع طبيعية بريئة».

إن حجة هؤلاء ذات مظهرين، **الأول** أن مكونات الثقافة ذاتها طبيعية ومن ثمّ لا ينبغي للثقافة إلا أن تسير على وفاق مع الطبيعة. وأما المظهر **الثاني** فمنطقي. فإذا كانت مهمة الثقافة هي تحقيق التكيف فالأولى أن تسير ملائمة للطبيعة، إلا أن "**روسو**" ذهب إلى أبعد من ذلك، حين تحامل على الثقافة لأنها ببساطة أفسدت الطبيعة النقية.

إن النقد الذي يوجّه به إلى هؤلاء يختصره "**أوجين شريدر**" في كتابه "البيولوجيا الإنسانية" حينما يصور ضحالة التصور البيولوجي. ذلك، أن التقدم الإنساني سار ببطء شديد يوم أن كان التقليد شفهيا ولكنه تسارع وازداد اتساعا مع اختراع المطبعة... ثمّ إن الموقف البيولوجي يقزم الثقافة ويختزلها في مجرد عناصر طبيعية.

ج. الثقافة تقابل الطبيعة:

في المقابل سارت جل العقلانيات إلى تمجيد الثقافة وإعطائها دورا مواجها ومضادا لكل ما هو طبيعي بحكم أنه بدائي وحيواني وغريزي وأعمى لا يساير الإبداع والتميز الإنساني. فهذا كانط يرفض أن يؤسس الأخلاق على أساس من الطبيعة البشرية القائمة على اللذة كما أن الماركسية ظلت ترى التقدم الإنساني مقرونا تاريخيا بمدى سيطرة وتحكم الإنسان في الطبيعة. فكلما تغلب الإنسان على الدوافع الطبيعية الفطرية الساذجة - والتي أقواها الأنانية وحب التملك - كلما أصاب التقدم الذي لا يحصل في المرحلة الشيوعية يوم يحل الوعي محل الطبيعة. ذلك أن الإنسان بثقافته يعيد تشكيل العالم وتشكيل نفسه من خلال مقاومة كل ما هو طبيعي.

إن المبررات التي يستند إليها هؤلاء كثيرة نذكر منها: التاريخية. فالإنسان تقدم لأنه يمتلك ثقافة؛ ومنها: الواقعية. فكلما امتلك الإنسان ناصية العلم- وهو مظهر من مظاهر الثقافة- كلما تقدم أكثر فأكثر من خلال تحكمه

في الطبيعة وسيطرته عليها، ثم من الناحية النظرية يظهر التمايز بين الثقافة والطبيعة؛ فالأولى تفوق والثانية تبقى ثابتة.

التاريخ

تمهيد:

من المؤكد أن كثيرا من الأحداث الراهنة ستصبح مستقبلا وقائع تاريخية. وبما أن التاريخ يعتبر ذاكرة الشعوب والمجتمعات، نجد الناس يحاولون أن يتركوا بصمات إيجابية حتى يحفظ التاريخ إنجازاتهم أو أسماءهم. كما نستطيع - في المقابل - أن نجدهم يحاولون طمس الآثار السلبية حتى لا تسجل ضدهم.

ونظرا لأهمية التاريخ، فإنه أصبح موضوعا للتأمل الفلسفي والتفكير **الإبيستيمولوجي**، خصوصا وأن الملاحظة الموضوعية تبين أن قراءة الأحداث الراهنة تتسم بكثير من المفارقات والتباين. فكيف سيكون حال الرجوع إلى الأحداث الماضية. هكذا، أصبح التساؤل حول إمكانية التأكيد على دقة وعلمية إعادة بناء الوقائع الماضية أمرا قائما. فما هي إذن طبيعة المعرفة التاريخية؟ وإلى أي حد نستطيع أن نؤكد أن التاريخ مسار متدرج نحو التقدم؟ وبالتالي فما دور الإنسان في صناعة التاريخ؟

1. المعرفة التاريخية

يؤكد "**ريمون أرون**" (R. Aron) أن المعرفة التاريخية هي: محاولة لإعادة بناء الحياة الماضية، من خلال الاستعانة بمخطوطات ووثائق مختلفة. ومن ثم، تكون المعرفة التاريخية مستقلة عن التجارب التي يعيشها الناس في الحاضر.

إن الحاضر يمثل فضاء عاما يمكن الناس من معرفة تلقائية وشائعة حول سلوكياتهم وأفكارهم. إلا أن الأمر يختلف تماما فيما يخص المعرفة التاريخية، لأنه يصعب أن يتمثل الناس – كليا - الحياة كما كانت في الماضي. وبتعبير أوضح، ستظل المعرفة التاريخية غير قادرة على جعل المعاصرين يستشعرون فهم الناس الذين عاشوا في الماضي لحياتهم والطريقة التي كانوا يتمثلون بها سلوكياتهم وأفكارهم.

أما "**بول ريكور**" (P. Ricœur)، فيعتقد أن الواقعة التاريخية تشبه الوقائع العلمية الأخرى، باعتبارها نتاجا لمنهج علمي يتسم بالموضوعية،

فالمؤرخ يستنطق الأثر التاريخي من خلال مجموعة من التساؤلات والفرضيات، ليتحول الماضي إلى واقع أو حدث.

وفي مقابل ما سبق، يؤكد الإبيستيمولوجي المعاصر **"جيل غاستون غرانجي"** (Giles Gaston Granger) أنه لا يجب الخلط بين التاريخ وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد، لأن التاريخ ليس واحدا من العلوم الإنسانية.

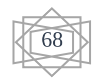
فقد يتأرجح المؤرخ بين هذه العلوم جميعا دون أن يتبنى أحدا منها، مما يجعل من التاريخ تخصصا متميزا. إن التاريخ، لا يهتم ببلورة نماذج خاصة بالظواهر كما تفعل العلوم، لأنه يسعى إلى بناء الوقائع نفسها التي كانت في الماضي. فالتاريخ – في نظر غرانجي – ليس علما، وإنما هو أحد الفنون المتأرجحة بين الرواية والعلوم الاجتماعية: فمن خلال نزوعه الجمالي يقترب التاريخ من الرواية، ومن خلال بعده الصوري يقترب من العلوم الاجتماعية. كما يمكن القول بأن التاريخ ليس علما، لأنه ليس معرفة تقنية، أو لأنه تقنية تسعى إلى إعادة بناء الماضي، وذلك ما يحوله إلى أيديولوجيا رغم بعض المساعي التي تحاول أن تنزع به نحو الموضوعية.

2. التاريخ وفكرة التقدم

إذا كان الماضي يتكون من مجموعة من الأحداث المتعاقبة (كرونولوجيا - Chronologie)، فهل نستطيع أن نؤكد بأن الوقائع التاريخية تعرف مسارا تراكميا؟

أ. في نظر الماركسية

تعتقد الماركسية أن الناس يكوّنون بينهم علاقات إنتاج. وبالتالي، فهي شروط موضوعية مستقلة عن إرادتهم. وفي حالة ما إذا كانت وسائل الإنتاج ملكية خاصة، فإن ذلك حتما يقود إلى الطبقية، وبالتالي إلى استغلال الإنسان للإنسان. هكذا عرف التاريخ أنماطا متعاقبة للإنتاج سادت فيها الطبقية، ويتمثل آخرها في نمط **الإنتاج الرأسمالي**. ويمكن تفسير التحولات التي عرفتها المجتمعات من خلال **القوانين الدياليكتيكية** التي تقنّن صيرورة الوجود الاجتماعي. ومن ثم، يمكن تفسير جميع أشكال التحولات التاريخية



للمجتمعات من خلال صراع المتناقضات. لهذا ترى الماركسية أن محرك التاريخ هو الصراع الطبقي.

إذا كانت الماركسية تحدد ديناميكية التاريخ في القوانين الجدلية، فإن **"ميرلو بونتي"** (Merleau-Ponty) يؤكد أن للتاريخ منطقه الخاص؛ فهو من جهة عبارة عن **تراجيديا** واحدة تتأطر داخلها جميع الأحداث. ومن جهة أخرى، يلاحظ أن مكونات تلك التراجيديا تتنامى بشكل متسلسل ومتعاقب نحو نهاية معينة. وبما أن التاريخ يعتبر نسقا منفتحا، فإن في ذلك ما يسمح بوجود فجوات تؤثر في انتظام مسار الوقائع. فقد يحدث أن تختل العلاقة الجدلية بين الظروف الاقتصادية والظروف الأيديولوجية، بحيث يسبق النضج الأيديولوجي النضج الاقتصادي. كما يمكن أن تزيغ دينامية التاريخ عن الأهداف المرسومة والغايات المتوقعة. لكن ذلك لا يبيح التخلي عن الاعتقاد بوجود "منطق للتاريخ"؛ لأن هذا سيفسح المجال لاعتبار التاريخ مجرد احتمالات ضمن سلسلة من الممكنات.

ب.**في نظر "ليفي ستروس"** (Lévi-Strauss)

يتجه العالم الأنتروبولوجي **"ليفي ستروس"** إلى منطقية التاريخ، لأنه يعتقد أن تكريس فكرة التقدم فيه كثير من المجازفة. فالتاريخ لا يدل بالضرورة على وجود حركية تتجه نحو التقدم. وفكرة التقدم قد تشير فقط إلى وقائع متزامنة مرتبطة بأمكنة مختلفة، وليس بالضرورة أن تشير إلى وقائع متدرجة عبر الزمان. فقد ذهب الناس – مثلا - إلى الاعتقاد بوجود "عصر حجري" قبل "العصر البرونزي"، وذلك أمر لم يحدث بالضرورة. والحقيقة أنه نظرا لتطور تقنية صناعة الأدوات والمعدات من البرونز والنحاس قياسا بصناعتها من الحجارة فرض تفوق التقنية الأولى على الثانية. ذلك ما جعلنا نعتقد أن الأمر يتعلق بتقدم حدث عبر الزمان. بل إن **"ليفي ستروس"** أكد بأن تحول الوقائع عبر التاريخ يحدث وفق ما يسمى عند البيولوجيين بالطفرة. هكذا يكون التراكم التاريخي مجرد عملية حسابية تستجمع كل الوقائع التي مرت، وذلك لا يؤكد حتما وجود تسلسل منطقي.

3. التاريخ بين العلمية واللاعلمية

أ. لا علمية التاريخ

العلم – كما عرفه **"كارل بوبر K. Popper"** – هو كل معرفة قابلة للتصديق أو التكذيب بواسطة الملاحظة والتجريب معا، بحيث يؤدي إلى التنبؤ بالمستقبل، وعلى هذا ذهب بعض المفكرين إلى نفي علمية التاريخ؛ إذ إن طبيعة التاريخ وخصائصه تمثل عوائق وصعوبات أمام تطبيق المنهج العلمي التجريبي على الحوادث التاريخية. ومن هذه الخصائص التي تمنع التاريخ من أن يكون علما في منظور هؤلاء ما يلي:

- إن الظاهرة التاريخية **ظاهرة ماضية** تمّ وقوعها، مما يدلّ على انعدام الملاحظة المباشرة لها، وذلك على خلاف الحادثة العلمية التي تقع دائما تحت الملاحظة المباشرة؛
- إن الظاهرة التاريخية **ظاهرة فريدة النوع** لا يمكن أن تتكرر، مما يعني استحالة إجراء التجريب عليها، وبالتالي استحالة صياغة قانون عام، في حين أن العلم لا يقوم إلا على الأحكام الكلية، كما يقول "أرسطو": «لا علم إلا بالكليات»؛
- إن الظاهرة التاريخية **ظاهرة إنسانية واجتماعية** تخص الإنسان دون غيره، مما يبيّن من جهة عدم التفرقة بين **الذات الدارسة والذات المدروسة**، ومن جهة أخرى إسقاط الذاتية لأن المؤرخ إنسان ينتمي إلى جماعة معينة وعصر معين، بينما العلم هو موضوعي.

وزيادة على ما سبق، فإن كلمة **العلم** لا تطلق إلا على البحث الذي يُمكّن من التنبؤ، في حين أن نفس الأسباب في التاريخ لا تؤدي إلى نفس النتائج. وبالتالي، لا قدرة للتاريخ على التنبؤ بالمستقبل.

ب. علمية التاريخ

ينطلق أنصار علمية التاريخ من فكرة بالغة الأهمية، وهي أن الذين نفوا أن تكون الحوادث التاريخية موضوعا للعلم لم يركزوا إلاّ على الجوانب التي تعيق الدراسة العلمية لهذه الحوادث، لأن الحادثة التاريخية لها خصوصياتها التي تختلف من حيث طبيعة موضوعها عن العلوم الأخرى. وبالتالي، فمن الضروري أن يكون للحوادث التاريخية منهجا خاصا بها؛ إذ أن طبيعة الموضوع المدرس هي التي تحدد منهجه المتبع عند الدراسة. وهكذا أصبح المؤرخون يستخدمون في بحوثهم منهجا خاصا بهم يقوم على الخطوات الكبرى التالية:



- **حشد المصادر والوثائق**. والغرض منه جمع الوثائق والآثار المتبقية عن الحادثة، لأن الوثائق هي السبيل الوحيد إلى معرفة الماضي. يقول "**سنيويوس**": «لا وجود للتاريخ دون وثائق، وكل عصر ضاعت وثائقه يظل مجهولا إلى الأبد»؛
- **نقد المصادر والوثائق**. ومعناه الفحص والنظر والتثبت من خلو الوثائق من التحريف والتزوير. وهذا ما يعرف بالتحليل التاريخي أو النقد التاريخي وهو نوعان (الخارجي الذي يهتم بالأمور المادية كنوع الورقة والخط، ثم الداخلي الذي يهتم بالمضمون كتفسير فحوى النص وتحديد معناه الحقيقي)؛
- **التركيب التاريخي**. ومعناه العملية التي ينتهي بها التحليل إلى نتائجَ مبعثرة يعمل المؤرخ على تركيبها في إطارها «**الزمكاني**».

4. دور الإنسان في التاريخ

أ. موقف هيجل

يعتقد "**هيجل**" أن التاريخ يعرف صيرورة تعبر فيها الفكرة المطلقة عن ذاتها. كما أن العظماء من الناس يدركون أن وجودهم لا يتحدد في تحقيق غايات خاصة بهم. فالتاريخ ليس تحقيقا لما ينجزه الناس من أفعال راهنة، وإنما هو بناء متجدد في طبيعة الإنسان، يتجه نحو تحقيق ما هو كوني. وإذا انتهى الأبطال والعظماء إلى الموت - الذي هو مصيرهم - فلا تبقى سوى الغايات التي من أجلها كرسوا أنفسهم.

إن **التصور الهيجلي** لدور الإنسان في بناء التاريخ هو تصور جبري، لأنه يعتقد أن الكون استلاب aliénation للفكرة المطلقة، ومن ثم تكون جميع أفعال الإنسان تعبيرا عن تلك الروح الموضوعية التي يجب أن تعود إلى أصلها وتعبر عن نفسها في جميع منجزات الإنسان.

ب. موقف سارتر

وعلى عكس "**هيجل**" ، حاول "**سارتر**" أن يؤكد أن الإنسان هو الذي يصنع تاريخه. وهكذا يعيد "**سارتر**" النظر في المفهوم الماركسي للتطور التاريخي، لأنه يرفض أن تتحكم الشروط الموضوعية في الناس، وإلا أصبحوا مجرد آلات. وينطلق موقف "**سارتر**" من أن الإنسان يتميز بقدرته على تجاوز الأوضاع القائمة، ويغير من تأثير الشروط المادية باعتباره

مشروعا. فالمشروع يمثل قدرة الإنسان على الخلق ولإبداع ضمن حقل الممكنات التي تنفتح أمام الذات. وهكذا يكون الإنسان هو صانع تاريخه من خلال قدرته على تجاوز وضعه الراهن، وممارسة مشروعه من خلال التعبير عن حريته في اختيار إحدى الممكنات وتحقيقها.

ج. موقف "كارل ماركس" (K. Marx)

يذهب **"كارل ماركس"** إلى أن التاريخ وتطور حوادثه كان وسيبقى تابعا لتطور الأحوال الاقتصادية. **فـ"ماركس"** قد بنى موقفه هذا على جدلية تاريخية تعتمد على علاقة الإنسان بالطبيعة وعلى العلاقات الموجودة بين الطبقات الاجتماعية بحيث إن طريقة إنتاج الحياة الماضية تؤثر في مجموع الأطوار الاجتماعية والسياسية والنفسية.

ويتبين مما سبق أن مفهوم التاريخ يطرح إشكاليات متعددة أبرزها ما يتعلق بإشكالية تحديد عِلمِية هذا النوع من التخصص. وسواء أكدنا عِلمِية التاريخ أم لا، فإنه يظل دراسة مهمة قادرة على المساعدة على تحديد الهوية والبحث عن الذات وإدراك الخصوصيات التي تميز أنواع الحضارات ومدى استفادة بعضها من بعض. وفي كل الأحوال فإن الرجوع إلى التاريخ يجب أن يكون للمعرفة والعبرة، ولا يجب أن يكون بأي حال من الأحوال سجنا تنغلق فيه الذات للتباكي على الأمجاد البائدة، بدلا من العمل على اقتحام الحاضر واستشراف المستقبل.

العمل والتقنية (الشغل)

تمهيد:

يقول **"ماركس"**: «يهرب العامل من العمل هروبه من الطاعون». الشغل من المفاهيم الفلسفية الكثيرة التداول المرتبطة بالفاعلية الإنسانية، وهو من المواضيع الأساسية في الحقل السوسيولوجي نظرا لرهنيته (اعتماد حياة الإنسان عليه)، وينظر إليه كجهد مبذول يتضمن الوعي والقصدية لتغيير الطبيعة على اعتبار أن الإنسان بواسطة الشغل يغير ذاته ويغير الطبيعة من أجل خلق ظروف أفضل للحياة. وأمام هذه الأهمية تصبح مساءلة هذا المفهوم أمرا أساسيا باستحضار كل التصورات والخطابات الفلسفية والسوسيولوجية المؤطرة لـه.

1. مفهوم الشغل

أ. المفهوم اللغوي:

ورد في المعجم الوسيط **شغل** الدار أي سكنها، و**انشغل** فلان عن الشيء انصرف عنه، والعمل والشغل ضد الفراغ. أما في المعاجم الفرنسية، فكلمة الشغل travail مشتقة من الكلمة اللاتينية tripalis باعتبارها أداة حديدية ذات ثلاث مقابض لتقييد العبيد الفارين بهدف تعذيبهم، وهو ما يربط الشغل بالمحنة والعدالة. وهذا المفهوم ما زال حاضرا إلى يومنا هذا، حيث ينظر إلى الشغل باعتباره فاعلية إنسانية مؤلمة.

ب. المفهوم الاجتماعي:

يحيل مفهوم الشغل في التمثل الاجتماعي على كل فاعلية إنسانية منتجة يقوم بها الإنسان لمواجهة متطلبات الحياة، وهو وسيلة لتحقيق الاندماج الاجتماعي للفرد وهو أيضا وسيلة لتحقيق ذاته. ويحمل هذا المفهوم دلالة اجتماعية تتحدد في **الجهد الجسدي والجدية**، ويقابل الراحة واللعب. فالتمثل الاجتماعي لمفهوم الشغل يهيمن عليه البعد الجسدي، وهو ما يطرح إشكالية؛ كـ**الأعمال غير الجسدية** ذات الطابع المعنوي والفكري. ألا يمكن اعتبارها شغلا؟ وهو ما يستدعي التدقيق في هذا المفهوم.

ج. المفهوم الفلسفي:

ينظر إلى الشغل في الخطاب الفلسفي باعتباره **فاعلية خاصة بالإنسان لتحويل الطبيعة**، وهو ما يعني أن الشغل جهد لإنتاج شيء نافع بطريقة واعية ووفق خطة عمل محكمة أو منظمة، حيث الجهد الفكري يتدخل في

عملية الإنتاج لتمييز الشغل الإنساني عن الإنتاج الصادر عن الغريزة الحيوانية.

وقد تمثل الخطاب الفلسفي مفهوم الشغل برؤًى مختلفة. فالفلسفة اليونانية – مثلا - اعتبرت الشغل من اختصاص العبيد وعقوبة للخارجين عن القانون أسطورة "**سيزيف**" نموذجا. والفلاسفة وحدهم هم الآلهة المعفون عن العمل. أما مفهوم الشغل في الفلسفة الحديثة وخاصة مع هيجل فهو خاصية الإنسان، وهو وساطة بين الإنسان والطبيعة.

وعموما فمفهوم الشغل مفهوم مركب ومعقد ومتعدد الدلالات بحسب المجال الذي يتناوله (فلسفي، اقتصادي، اجتماعي، أخلاقي، نفسي). وبعبارة أخرى، فهو جهد لتحويل الطبيعة وتطويرها لصالح الإنسان، وبالشغل استطاع الإنسان التحرر من حتميات الطبيعة والتحكم فيها. وما دامت أهمية الشغل بهذه الدرجة، فكيف تتحدد علاقة الشغل بطبيعة الإنسان؟ وهذا ما يفرض مساءلة عن تأثير الشغل على ماهية الإنسان وخصوصيته.

2. الشغل وماهية الإنسان:

ظل موضوع الشغل من المواضيع المسكوتة عنها على مدار قرون من الزمن، غير أن الثورة الصناعية بأوربا وميلاد المجتمع **البرجوازي** وانحسار الفكر الكنائسي الذي رسّخ الاعتقاد بأن الشغل هو لعنة إلهية، وبروز تيارات الإصلاح الديني خصوصا مع "**مارتن لوثر**" و"**كالفن**"، والداعين إلى أن العبادة الحقيقية لا تكون في الكنائس وإنما بالعمل الدنيوي. وداخل هذا السياق الجديد اكتسى مفهوم الشغل مكانة وقيمة داخل النظام الرأسمالي الجديد. لكن هل الشغل يحقق ماهية الإنسان؟ وما هي انعكاساته على الفرد والمجتمع ؟ ثمة تصورات فلسفية مختلفة تؤطر هذا الإشكال:

أ. أطروحة أفلاطون Platon (429 – 347 ق.م) وأرسطو

ساد اعتقاد ضمن الفلسفة اليونانية أن الشغل عقاب سلطته الآلهة على الجنس البشري وخاصة على العبيد. أمّا السادة فهم منشغلون بما هو أنبل وأرقى وأسمى. فهم يشبهون الآلهة التي تقضي وقتها في التأمل واللعب والراحة. فأفلاطون ينظر إلى الشغل كفاعلية جسدية مغنية وشاقة؛ حيث إن العمل والشغل مصدر بؤس وعذاب لا ينتهي (أسطورة سزيف). فالشغل إذن نقمة من الآلهة تصيب العبيد والبهائم.

عموما ثمة رؤية فلسفية عند أفلاطون تمجد التأمل وتحتقر العمل حيث يظهر من خلال مقارنته الشهيرة بين الفيلسوف والعامي، حيث يقول: «أصحابنا الفلاسفة فهم يتجاهلون منذ الصغر الطريق المؤدي إلى السوق والى الساحة العمومية فوحده الجسد موجود داخل المدينة، أما ذهنه فيحسب

كل الأمور التي تقع داخل المدينة تافهة.» لذا يرى أفلاطون أن العمل ممارسة شاقة تستهدف إشباع الرغبات الدنيئة أو إشباع الجانب الحيواني، إنه مصدر بؤس وشقاء، فالعبيد ليسوا بسعداء. كما أقر بذلك أرسطو الذي ينظر إلى العمل كعقوبة للمذنبين حالة سيزيف. أما السادة والفلاسفة والآلهة فهم معفون من العمل اليدوي لممارسة العمل الذهني. أن احتقار العمل مرتبط بالنظرة إلى جوهر الإنسان كجوهر مفكر وعاقل، حيث كل ما يقف عائقا أمام سمو النفس في رحلتها نحو الخير المطلق أي المعرفة المطلقة يعتبر شرا. لذا اعتبر أرسطو كل ما هو حرفي يثير الخجل ويشوه النفس.

وأرسطو - تلميذ أفلاطون- لا يخرج عن إطار تصور أستاذه حين اعتقد أن العبد هو أداة لخدمة الأسياد، فالحياة في نظر أرسطو عمل وليس إنتاجا، لذا فالعبد هو ما عُدّ بحسب تصنيفه ضمن الأدوات الصالحة للعمل، لأن من لا يستطيع التفكير يصبح متاعا للآخرين. فالإنسان إما أن يكون مِلْكا لذاته، أو يكون مِلكا ومتاعا للآخرين كما هو الحال عند العبيد. ويجب الإقرار بأن الفلسفة اليونانية أقامت تمايزا بين العمل الفكري والعمل اليدوي حيث قدست ومجدت الأول ودنست واحتقرت الثاني. ويؤكد أرسطو أن الإنسان الذي يفكر عليه أن يخضع ويتحكم في الإنسان الذي لا يفكر، حيث يجب معاملة من لا يفكر معاملة الثور الذي يجرّ المحراث.

فإذا كانت الفلسفة اليونانية تحتقر العمل من حيث هو فاعلية جسدية يمثل حضور الحيوانية في الإنسان بحيث يصبح مركزا للاستلاب المطلق، فإن هذا الخطاب (الفكر) سيتغير مع ظهور فلسفة الأنوار ومع الثورة الصناعية حيث يُنظر إلى الشغل كخاصية مميزة للإنسان. وهكذا انتعشت فلسفة الشغل التي عملت على تمجيده وإبراز أبعاده الإنسانية وانعكاساته الإيجابية لتطوير حياة الفرد والمجتمع. وقد اعتبر الاقتصادي **"آدم سميث"** أن العمل هو ثروة الأمم الحقيقية، بوجوده توجد السعادة والتقدم، وغيابه معناه التخلف والفقر. وقد دافع ماركس أن الشغل ظاهرة إنسانية تميز الإنسان وتمجده. فبالشغل يستطيع الإنسان أن يغير ذاته ويغير الطبيعة، مما يعني أن الشغل يحقق ماهية الإنسان؛ لكن في ظروف تحافظ على كرامته وحريته.

ب.**أطروحة كارل ماركس ، Karl Marx (429 – 347 ق.م)**

إنّ الطبيعة لا تقدم للإنسان حاجياته بشكل مباشر وجاهز. لذا، فالإنسان مطالب بالخروج من كسله من أجل العمل والإنتاج، على اعتبار الشغل كفعل يتم بين الإنسان والطبيعة لتحقيق وإنتاج أثر نافع. فالشغل عند ماركس هو مصدر للثروة، كما أكد ذلك العالم الاقتصادي **"آدم سميث"**،

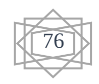
لأنه بالشغل نحوّل المادة إلى الثروة وبالعمل يخلق الإنسان ذاته. فالشغل ولادة جديدة للإنسان لكن في عالم الثقافة. والإنسان بمجهوده الفكري والعضلي المنظم والمخطط يُطوّع الطبيعة ويحوِّل موادها إلى منتجات قابلة للاستهلاك (الاستعمال)؛ وبذلك تتحدد قيمة الشغل في كونه وساطة بين الإنسان والطبيعة وبه يحقق الإنسان انتصاراته على الطبيعة وبالتالي بسْط سيطرته ونفوذه. فالشغل كفاعلية إنسانية يتجاوز ما هو غريزي، بل ويتطلب الوعي؛ ويقصد به فتح مجال الإبداع أمام الإنسان. وبذلك يمكن الإقرار - حسب "**ماركس**" - أن الشغل فعل خلاّق وبه تحول القرد إلى إنسان على حد تعبير "**فردريك انجلز** Angles ". فبالشغل يؤسس الإنسان أول علاقة مع الطبيعة كعلاقة واعية وفاعلة من اجل إشباع رغباته الإنسانية. وبالشغل ينسلخ الإنسان عن طابعه الغريزي ويثبت ذاته كذات فاعلة ويحس ويستمتع بإشباع رغباته؛ إضافة إلى اعتبار الشغل وسيلة أساسية يعبِّر بها الإنسان عن طبيعته الحقيقية، كما يتخلص من عالم الضرورة عن طريق إشباع حاجاتـه.

ووفقا وانسجاما مع التصور الماركسي فان للشغل آثارا إيجابية على ماهية الإنسان من خلال إثبات حرية الذات والتخلص والتحرر من سيطرة الطبيعة، وهو ما لا تعرفه الحيوانات. فماركس يؤكد أن تاريخ العالم ليس شيئا غير إنتاج الإنسان بواسطة شغل الإنسان. وهو يتحدث عن إيجابية الشغل على ماهية الإنسان في ظل سيادة الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج.

أما في النظام الرأسمالي حيث تسود الملكية الفردية وحيث يصبح كل شيء في نظام السوق قابلا للبيع، ويصبح العامل مضطرا لبيع قُوّته من أجل قُوتِه. فاضطرار الإنسان إلى عرض قوّته للعمل وإخضاعها لنظام السوق معناه التنازل التدريجي عن بعض مقومات كرامته مما يعني بداية تعايش مع تجربة الإفقار والتهميش.

3. التصور السوسيولوجي لطبيعة الشغل:

يؤكد "**فريد مان Fredman-**" أن المقاربة الفلسفية عاجزة عن التفكير في الشغل بكيفية معقولة ودقيقة، حيث يؤكد أن نتائج الثورة الصناعية وما ارتبط بوتيرة التصنيع أحدث تغييرا شاملا في بنية المجتمع حيث ظهرت إختلالات طبقية، وما رافق ذلك من أزمة معيشية للعمال من حيث وضعهم المهني ووضعهم المعيشي، واضطرار العامل إلى عرض قوته في سوق الشغل مما فرض واقعا جديدا الذي من خصائصه: تنازل العامل عن كرامته وتطلعاته وأحلامه الكبرى، و خاصة أحلام "**ماركس**" التي تهدف إنقاذ وتخليص العالم من الظلم واللاّعدالة عن طريق الطبقة العاملة. وهذا ما يعني



ضرورة النظر بواقعية شديدة إلى موضوعية الشغل التي تجعله مجال تحقيق ماهية الإنسان، والتخلي عن التصورات الفلسفية ذات الطابع الرومانسي. لذا يؤكد **"فريد مان"** استحالة الكلام عن غاية كونية وعالمية للشغل بكيفية مجردة ، إذ لا بد من ربط الشغل بسياقه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي العام، فالحديث عن الشغل بطريقة معزولة وفلسفية باعتباره الأساس لتحقيق ماهية الإنسان هو ضياع للوقت . لذا في نظر **"فريد مان"** لا بد من الحذر من التعليمات الميتافيزيقية الهادفة إلى تعريف الشغل والبحث عن دلالاته بطريقة مجردة لا تأخذ بعين الاعتبار واقعية النشاط، كما يجب الابتعاد عن المواقف المتشائمة من الشغل ورفض الثناء الحماسي عليه وكذا عدم اعتبار اللعنة المطلقة عليه من قبل رجال الأخلاق والفلاسفة. فالإدانة الكلية والمواقف العاطفية غير مهمة لتفسير الشغل كنشاط واقعي يرتبط بفعالية الإنسان في ظروف معينة من أجل تحقيق رفاهيته وحفظ صحته .

4. الشغل استلاب أم تحرر ؟

أ. المقاربة الفلسفية:

إذا كان الشغل شرطا أساسيا لوجود الإنسان باعتباره وساطة بينه وبين الطبيعة لإنتاج أثر مادي نافع فالتفكير الفلسفي يكشف عن مفارقات في نظرته للشغل ، فهو من جهة أن الشغل جهد وتعب ولكنه مع ذلك خلق وإبداع وانتصار على الطبيعة، وهو ما يدفعنا للتساؤل حول تأثير الشغل على ماهية الإنسان ، هل هو عامل استلاب أم عامل تحرر ، أي: هل هو إثبات للذات أم نفي لها ؟ وقد عولجت هذه الإشكالات وفق التصورات الآتية :

- **أطروحة كارل ماركس :**

يعتبر **"ماركس"** أن الشغل استلاب وتحرر في الوقت ذاته، ففي النظام الرأسمالي يصبح العمل وسيلة وأداة لاستلاب الذات وقهرها وإذابتها وقتلها، حيث يصبح الشغل نشاطا مستهلكا في ظل شروط إنتاج يتم فيها شراء قوة العامل، فالاستلاب بمظاهره المختلفة في نظر **"ماركس"** مرتبط بالأنظمة القائمة على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج. فمع ولادة الملكية الفردية لم يعد الإنسان العامل مالكا لوسائل الإنتاج، ولم يعد عمله موجها لتحقيق غاياته ومشاريعه، ولم يعد الإنسان إنسانا أثناء العمل، بل ينقلب إلى مجرد أداة لإنتاج السلع وتحقيق رغبات الرأسمالي. و في هذا الوضع يعيش الإنسان حالة استلاب وضياع للذات؛ حيث يصبح الإنسان مجرد قوة تباع وتشترى وخاضعة لقانون العرض والطلب (نظام السميغ:SMIG و هو

نظام الحد الأدنى للأجور) وتتحدد مظاهر الاستيلاب وفق التصور الماركسي في ما يلي:

- استلاب المنتِج الذي لا يعبر عن رغباتاته وخصوصياته؛
- استلاب العامل المنتج وسط ظروف الإنتاج. فمثلا: العامل ينتج السيارة ولا يركبها؛
- استلاب النشاط المنتِج الذي يفقد كل معنى بسب الظروف السيئة للإنتاج.

في النظام الرأسمالي أي: سيادة الملكية الفردية لوسائل الإنتاج، فإن الشغل يصبح أداة قهر واستلاب، بحيث يصبح الإنسان غريبا عن ذاته في الشغل ، لأن العمل لا ينبع من كينونة العامل ورغبته ، بل هو مفروض عليه، حيث يصبح العمل قهرا للذات وجلدا لها، فهو يقهر جسده ويدمر فكره من أجل إنتاج منتوجات لا تعكس إنسانيته ولا يستفيد منها. والاستلاب لا يظهر في نتيجة العمل فقط، بل وفي فعل الإنتاج نفسه وضمن الممارسة الإنتاجية نفسها، حيث الظروف السيئة للعمل.

ومن مظاهر قساوة الاستلاب: خضوع العامل للرأسمالي وسيطرة الرأسمالي على الإنتاج، أما العامل فليس له إلا التعب والأجر الزهيد . لذا يصبح الشغل وسيلة لإشباع حاجات بيولوجية صِرفـة (بحتة، محضة) وليس وسيلة لإشباع رغبة ذاتية ، وهكذا يفهم كيف يهرب العامل من الشغل هروبه من الطاعون.

فالمنظور الماركسي ينظر إلى الشغل نظرة مزدوجة، فهو ليس استلابا في حد ذاته، بل إن وظيفته الأساسية هي تحقيق حياة الإنسان وتمكينه من السيطرة على الطبيعة واستغلال مواردها الصالحة، وتمكينه من التقدم والتحرر. فالشغل في أصله هو إبداع وحرية، فبالشغل يصبح الإنسان قادرا على تحقيق رغباته وأهدافه وتوفير كل الشروط التي تحقق ماهيته ووجوده واكتماله. غير أن تقسيم العمل، والعمل بمقابل الأجر، والملكية الفردية لوسائل الإنتاج، هو ما يحول العمل من وسيلة تحرر إلى وسيلة استلاب.

وعموما فالاستلاب كمظهر من مظاهر تقسيم العمل ينطوي على البؤس النفسي للعامل إضافة إلى غرابته عن نفسه وخضوعه لمنتوج عمله، أو الرأسمال. و في هذه الظروف يصبح الشغل أداة استلاب ،إذ يتحول إلى مجرد وسيلة للعيش والبقاء. و قد أكد **"ماركس" أن** الوسيلة الوحيدة للتحرر من الاستلاب كوضعية قهرية حين يُبرز أنّ مملكة الحرية لا تبدأ في الواقع إلاّ حين ينتهي الشغل الذي تفرضه الحاجة والضرورة التاريخية. وتحقيق

الحرية في نظر ماركس رهين بالقضاء على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وجعلها ملكية جماعية وتنظيم عملية الإنتاج بشكل جماعي وأنسنة الشغل. أي: جعل الشغل خاضعا لحاجات إنسانية ومعبرا عنها، وأن يكون معبرا عن كرامة الإنسان وحافظا لها.

وعلى العموم فالشغل ليس استلابا في ذاته، بل وسيلة لتحقيق ذات الإنسان، وفرض وجوده على الواقع، فالمشكلة لا تكمن في الشغل.وإنما في الشروط المؤطرة له.

ب. المقاربة السوسيولوجية:

الشغل استيعاب وتحرر. و يؤكد **"فريد مان"** على ضرورة مراجعة تصوراتنا حول موضوع الشغل والابتعاد عن التصورات الميتافيزيقية والفلسفية المرتبطة بفلسفة الشغل. مما جعل **"فريد مان"** يدعو إلى مناولة الموضوع بكيفية معقولة ودقيقة مما يعني: ضرورة العدول عن التصورات الطوباوية الحالمة والتي تربط ازدهار ونمو شخصية الفرد داخل العمل، بحيث ينظر إلى العمل كأساس لتحقيق ماهية الإنسان. و يؤكد أيضا، على ضرورة البحث عن ماهية الإنسان خارج أوقات العمل، وخاصة في الأنشطة الثقافية والرياضية والترفيهية، كما يؤكد أيضا أن أي نظام اقتصادي بقدر ما يتميز بتنظيم عقلاني ومحكم قدر ما يدرب الناس على الرفاهية وحفظ الصحة والزيادة من استمتاعهم المادي، لذا يصبح العمل خدمة إجبارية وعمومية توزع على الناس مادامت تجربة اللاعمل والراحة تجربة مملة وقاسية، فالأعمال المنجزة بالبيت(le bricolage) والخالية من التعويض غير كافية للفرد، مما يضطره للبحث عن عمل مأجور خارج البيت.

ويؤكد **"فريد مان"** أن الإدانة الكلية للشغل أو المواقف العاطفية منه لا تسمح بفهم دقيق للمنظور، خاصة النظرة السلبية نحو الآلة والموقف العدائي منها حيث يؤكد أن دخول التقنية إلى عالم الصناعة حقق فوائد كثيرة منها: تخليص العمال من المهام الشاقة والصعبة، كما أصبح مطلب إدخال التقنيات مطلبا نقابيا، لذا فالآلة لا تقصي الفرح داخل العمل ولا تقضي عليه بل تساعد العامل على إنجاز أعماله بسهولة، وإن كان دخول الآلة يخلق بعض المشاكل منها المساهمة في إحداث البطالة برفع عدد العاطلين عن العمل، لكن ينبغي الانتباه حسب **"فريد مان"** دائما أن المشكل ليس في دخول الآلة، ولكن في الظروف المفروضة بحكم عقلنة الإنتاج وتحويله إلى نشاط تقني محض من أجل المصالح الخاصة. و هذا المعطى هو ما يعمق القطيعة

بين العامل والآلة، فرغبة صاحب المال في تخفيض تكلفة الإنتاج بإدخال آلات محل العمال هو ما يعقد هذه العلاقة.

فإدخال الآلة لا يهدد كرامة الإنسان باعتباره مستهلكا، أما باعتباره منتجا وعاملا، فإن إدخال الآلة يخلق بعض المشاكل التي يمكن التغلب عليها.

التقنية:

ترتكز حياة الإنسان المعاصر على الآلات والمعدات التقنية ، تلك «الكائنات المألوفة الصامتة والخفية» ، التي بفرط اعتماد الإنسان عليها واستخدامه لها باستمرار أصبحت تشكل جزءا من وجوده حتى أن التفكير في الظاهرة التقنية ودلالاتها وأبعادها ومختلف آثارها قد تعطل وغاب خلف مظاهرها المتمثلة في جيش من الآلات والمعدات التقنية المحيطة بنا.فإذا كان «الإنسان كائنا صانعا»، فهل صنع الأدوات والآلات التقنية من خصائصه أم انه عبارة عن تحول جوهري في وجوده ؟ ثم ألا يمكن القول بأن وثيرة حركة الإنتاج التقني واستهلاكه قد خرجت من طوع الإنسان بل وأصبحت هي التي تتحكم فيه؟ ألا يمكن أن يكون لهذا الانقلاب في علاقة الإنسان بالتقنية تأثير وانعكاس على مختلف علاقاته: بنفسه وبالآخرين وبالطبيعة ؟ وقبل هذا وذاك ما هي التقنية ذاتها ؟

تعريف

يعرف معجم لالاند التقنية بأنها » مجموعة من العمليات والإجراءات المحددة تحديدا دقيقا ، والقابلة للنقل والتحويل والرامية إلى تحقيق بعض النتائج التي تعتبر نافعة » التقنية هي: أولا، عمليات وإجراءات محددة بدقة وهادفة إلى تحقيق غرض معين وجدت من أجله، وهي ثانيا ، قابلة للتعليم والتعلم والتطوير والتداول والانتشار داخل وسط ما ومن هنا طابعها الاجتماعي. وهي أخيرا ، تحقيق لأهداف عملية نفعية معينة ، بمعنى أن التقنية ليست ترفا بل هي سد لحاجة أو نقص ما لدى الإنسان ، ومن هنا نفهم القول المأثور «الحاجة أم الاختراع.»

فإذا كان الإنسان قد حول الطبيعة بالتقنية إلى تقنية أي حول الطبيعة إلى منتوجات وآلات تقنية استعان بها على تحويل الطبيعة لإنتاج ما لا تستطيع أن توفره من ذاتها فإنه قد تحول هو نفسه إلى كائن ثقافي يعيش وسط الآلات وبها ومعها ولربما قد يعيش لها...

وفي إطار تحديد التقنية لا نرى بدا من التمييز بين الأداة Instrument والآلة: Appareil فالأداة منتوج المجتمعات الحرفية ، وهي عبارة عن



امتداد لجسم الإنسان (كالفأس والمطرقة والمنجل...) إذ أنها تتيح ليد الإنسان استعمالات وإمكانيات عدة ، ولكن تشغيل الأداة يبقى موقوفا على طاقة جسم الإنسان . أما الآلة فهي منتوج المجتمعات الصناعية ، وهي حتى وإن كانت امتدادا لجسم الإنسان-إذ أنها تسد النقص والعجز الذي يعاني منه- فإنها تتمتع بنشاط شبه مستقل عن الجسم إذ لها حركة ذاتية ناتجة عن تحويلها للطاقة كقوة طبيعية (كالآلات البخارية مثلا.(وقد أبرز معظم الفلاسفة والأنتربولوجيين أن البعد التقني سابق أو على الأقل ملازم للبعد المعرفي في الإنسان، وأن الإنسان نفسه كائن صانع قبل أن يكون كائنا عارفا، بمعنى أن المهارات العملية للإنسان سابقة بل متفوقة على مهاراته النظرية أو المعرفية.
وإذا كانت التقنية قد تطورت عبر تاريخ الإنسانية تطورا بطيئا عبر عشرات القرون: الحجر، الحديد، البروز، فإنها أخذت تتحول نوعيا من التقنية اليدوية إلى التقنية الممكنة مع ظهور العلم الحديث ابتداء من القرن السابع عشر في أوربا حيث تلاحقت الثورات التقنية تباعا: الثورة البخارية، المحرك الانفجاري، اكتشاف الكهرباء ونتائجه، الثورة الإلكترونية، المعلوميات، الثورة الجينية وهي تحولات تحكمها معايير التسارع والميل إلى الاستقلال الذاتي والكونية والتطور العلمي بعيدا عن أي منظور غائي، وذلك في إطار تصور جديد للعلم ذاته الذي لم يعد كما كان في العصور القديمة معرفة نظرية شاملة متقابلة مع التقنيات كصناعات وممارسات علمية، بل في منظور أن العلم أصبح مرتبطا عضويا بالتقنية. إلا أن التطور الهائل للتقنية الحديثة وكشوفاتها وقدراتها التي جعلت الإنسان يحقق ما كان يحلم به عبر السحر والميتولوجيا في القديم سواء في استكشاف الأبعاد اللانهائية للكون الكبير وفي الأبعاد اللانهائية للأكوان الصغرى في المادة الجامدة والمادة الحية أو في السعي إلى التحكم في بعض مظاهر الحياة عبر التلقيح الاصطناعي أو الاستنساخ وغيره كل ذلك بدأ يطرح تساؤلات للمقارنة بين إيجابيات التقنية وحدود سلبياتها، وحول كيفية ضبط تطورها قانونيا وأخلاقيا حتى لاتتجاوز حدودالمعقول الأخلاقي.

•كيف يمكن تحديد مفهوم التقنية؟ ولماذا تعتبر خاصية إنسانية؟
•ما العلاقة بين التقنية والعلم؟ ما هي الآثار الناتجة عن هذه العلاقة؟ هل تعمل التقنية خلف كشوفاتها الإيجابية وتحولاتها النوعية آثارا سلبية تهدد الإنسان والطبيعة؟
•ما نتائج تطور التقنية على وجود الإنسان؟ لماذا تحولت إلى قوة مسيطرة

الأطروحات

أطروحة أوسولد شبنغلر

في نظر شبنغلر، هناك بعدان اثنان للحياة الإنسانية: بعد حيواني (حيوي، إحيائي، بيولوجي)، وبعد إنساني (حياتي، تأملي، تخطيطي). والتقنية ليست وسيلة هدفها صناعة الأدوات والآلات، بل هي خاصية تتجاوز البعد الإنساني لحياة الإنسان وتدخل في قلب البعد الحيواني لحياة الإنسان. وهذه الخاصية المسماة "تقنية" هي نمط وجود قديم يرجع في أصله إلى أزمنة غابرة من الصعب تحديدها من الناحية التاريخية. ويقوم هذا النمط الوجودي للإنسان على إستراتيجية وخطة، تتجاوز الحفاظ على الذات والاستمرارية، للصراع مع الطبيعة من خلال الخلق والإبداع والتغيير والابتكار والسيطرة... التقنية حسب شبنغلر هي "الشكل الداخلي الذي يعتبر الصراع مظهره الخارجي ."
وعلى هذا الأساس، تفهم التقنية على أنها العلة التي دفعت الإنسان إلى الابتكار والاختراع والإبداع، ولا تفهم على أنها المنتج في حد ذاته. يقول شبنغلر" :إن ما يهم ليس هو شكل الأشياء، ولا كيف نصفها، ولكن ما نفعله بها، وكيف نستخدمها. فما يهم، ليس السلاح بل الحرب...التقنية هي مسألة سلوك مهتم وهادف، وليست أبدا أشياء وموضوعات، وهذا بالضبط ما يتم نسيانه... إن كل آلة ...تدين بوجودها إلى التأملات والاستباقات الخاصة التي تحرك هذه السيرورة ."
من الواضح أن التقنية عند شبنغلر ليست أجهزة أو آلات أو مخترعات، بل هي تأملات واستبقات وأفكار دفعت الإنسان إلى أن يخترع و يبتكر ويبدع. الأصل في التقنية هو التأمل والتفكير وليس النتيجة. فالنتيجة متغيرة متبدلة، أما الفكرة الأم فهي ثابتة مستقرة وهي الفكرة التقنية. فعلى سبيل المثال الهاتف المتنقل بأشكاله وأنواعه وطرازاته المتعددة والمتغيرة ليس "تقنية" بل التقنية هي فكرة الاتصال عن بعد. وهذه تدخل في صميم حياة الانسان منذ الأزمنة الغابرة دون أن نعرف منشأها التاريخي. بهذا المعنى عبارة "نمط وجود واستراتيجية استباقية للحياة" عند شبنغلر.

أطروحة هايدغر

انتقد هايدغر اتكاء المجتمعات الحديثة على خطاب مضمر قوامه إعطاء مكانة مركزية العلم والتكنولوجيا. واعتبر ان ذلك الخطاب لا يستطيع حل معضلات الحضارة الانسانية، ولا يصلح كأساس للفكر الانساني، لان جوهر التقنية لا يكمن في التقنية، بل في "المحمولات المضمرة" فيها. وذهب إلى القول إنّ جوهر ما يُسمى بالخطاب العلمي لا ينبع من العلم، ولا يستطيع ذلك، بل يعبر عن موقف ميتافيزيقي للعقل الانساني يقدم العلم بصفته وعداً بسيطرة الانسان على العالم.

حاول هايدغر أن يضبط التقنية وفباغثها في لغز ماهيتها التي ما تزال تغلفها الأسرار. واعتبر أن هذا التمثل التقدمي التصاعدي لتاريخ العلوم هو مجرد "حكاية غير محبوكة". فليس العلم الحديث في تقدم بالنسبة للمعرفة القديمة بقدر ما يضع محلها منظورا يختلف اختلافا جذريا بفضل "المشروع الرياضي للطبيعة" الذي نادى به ديكارت على غرار غاليليو، والذي يرى أن "الطبيعة تعمل رياضيا". يقول هايدغر في الدروب "حتى كون الإنسان غدا ذاتا وكون العالم غدا موضوعا ما هو إلا نتيجة لماهية التقنية وسيادة مملكتها وليس العكس."

ميز هايدغر بين التقنية قديما وحديثا. فالطائرة الورقية مثلها مثل الطاحونة المائية، تبقيان خاضعتين للطبيعة : إذا لم يكن ثمة هواء أو ماء، لن تعملا. أما الصاروخ أو المحطة النووية فيعملان في كافة الأوقات، يقيمان مبدأهما خارجا عن الاحتمالات، ولا يتعلقان إلا بالحساب والقرار البشري. إن التقنية الحديثة قادرة على استخدام الطبيعة ضد الطبيعة، والإنسان ضد الإنسان. يقول "هايدغر" : "التقنية تأمر الطبيعة ، أي أنها تخضعها للعقل الذي يقتضي من كافة الأشياء أن تبين تعليلها، أن تصوبه". إنها إذن نوع من تحدي الطبيعة، وبالتالي ليس المقصود فقط إجراء عمليات في الطبيعة باستخدام الطبيعة " فما دمنا نتمثل التقنية كأداة سنظل مشدودين بالرغبة في السيطرة عليها. إننا نبقى خارج جوهر التقنية ."

ماهية التقنية:

إن ماهية التقنية متعلقة مباشرة بالإنسان ونزوعه إلى الفهم. فليس ما يلتمسه الإنسان في الطبيعة هو مساعدة مادية وحسب، بل مساعدة

ميتافيزيقية: إننا نطلب من الطبيعة أن تسلمنا حقيقتها التي بدونها يظل وجودنا فقيرا وخاضعا ".

فالتقنية هي بالتالي شيء أخر مختلف عن "العلوم الطبيعية التطبيقية ". إنها تظهر غاية أساسية هي أن تقود إلى الحقيقة، الكائن المختبئ في الطبيعة. إنها طلب موجه إلى الطبيعة كي تسلم أسرارها وقواها العميقة. "إن التقنية تكشف ما لا يحصل من تلقاء ذاته وليس أمامنا الأمر الذي قد يأخذ تارة هذا المظهر أو هذه الصيغة، وطورا غيرهما ." هكذا نفهم ما يميز التقنية الحديثة عن القديمة: لم تكن العلوم الدقيقة متوافرة لدى التقنية القديمة، والكشف الذي كانت تقوم به كان محدودا واتفاقيا ولم يكن يتبع منهج التجميع المتواصل الذي يميز ما نسميه التقدم التقني. لكن التماس الطبيعة الذي تقوم به التقنية الحديثة منظم وملح."إن التطور الذي يسود التقنية الحديثة هو تحريض يخطر الطبيعة لتسلم طاقة يمكن استخراجها وتجميعها". هذا الطلب الموجه بإلحاح إلى الطبيعة لم يعد يتعلق بحاجة معينة، إنه يزج الأرض بأكملها والبشرية بأكملها في مسار كشف وترشيد ومردود يكون شبكة متضامنة. فالتقنية تبدو لـ"هايدغر" كشكل من أشكال الولوج الى الحقيقة والى السيطرة وليست ككيان خارجي، مستقل ومهدد وغالبا ما يبطل أو يلغى. التقنية التي تدرك جيدا تجرنا "في ندائها المحرر."

العلم والتقنية

يشير العلم إلى مجموع المعرف النظرية المتصلة بحقل معرفي معين: الرياضيات، الفزياء، الفلك... وتحيل التقنية، في الاستعمال المتداول، على التطبيقات العملية للمعارف العلمية: الاستنساخ، المفاعلات النووية، الطاقة الحرارية... وتمثل التكنولوجيا علم تطبيق المعرفة، أو العلم التطبيقي، أو مجموع المعارف المقرونة بالأساليب العلمية التطبيقية. كانت الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية والأرسطية تقيم تقابلا بين العلم كمعرفة نظرية شاملة، وبين التقنية كصنعة وممارسة عملية، وضرورة وأشياء عارضة، حسية وطارئة. لكن ابتداء من عصر النهضة الأوربية الحديثة خفت حدة التقابل بينهم، إذ عد العلم معرفة بعلل الظواهر وقوانين حدوثها، وأضحت التقنية هي مجموعة من العمليات والإجراءات الرامية إلى التحكم في نتائج العلم واستخدامها وتطبيقها، إلا أن هذا لم يمنع

من معرفة نظرية خالصة في حين أن التقنية هي معرفة تطبيقية. لكن هناك اتجاه فلسفي آخر يرى أن العلم نفسه تقني في جوهره وتصوره فهو استجابة للتقنية وامتثال لها.

لقد ربطت الثورات العلمية الحديثة بين العلم والتقنية ربطا وثيقا لم يعد معه بالإمكان التمييز بين العلم والتقنية. لم يعد التطور العلمي كامل الاستقلال بل استطاعت التقنيات إحداث تطورات علمية معينة، وليس من المستحيل الاعتقاد بأن بعض أشكال الرياضيات أو الفيزياء الحديثة كانت نتيجة اهتمامات تقنية. يرى عبد السلام بنعبد العالي مثلا أن الفيزياء الحديثة ليست فيزياء تجريبية يتم تطبيقها على الطبيعة قصد الاستحواذ عليها والسيطرة انطلاقا من تطبيقاتها ولكن الفيزياء نظرية خالصة تجبر الطبيعة على إظهار تلك القوى القابلة للحساب الرياضي والخاضعة للتجريب، فالآلة ليست مجرد وسيلة يعتمدها الإنسان في استغلاله للطبيعة بل تحمل في نظامها معرفة علمية متجددة أعطت لمفهوم الآلة معنى جديدا يتجلى في "المعرفة التي تمتلكها الآلة في ذاتها"، وعن طريق الممارسة اتخذت شكل الآلة في التطبيق الخارجي للمعرفة الرياضية. إنها المعرفة التي أصبح فيها الوجود ذا طبيعة رياضية و مكنت الإنسان من السيطرة على الطبيعة وامتلاكها، فالإنسان سيد الطبيعة مالكا لها.

أما سيرج موسكوفيتشي فيعترف أنه: "لم يعد بمقدورنا التفكير في أنه بإمكان المهندس أن يحل مختلف المشاكل... إذا لم يكن متمرسا باستخدام الآلات والتقنيات الميكانيكية". فالهندسة، التي كانت تقنية وأصبحت علما تفترض بالمهندس أن يكون ملما بمبادئ الجبر(الحساب)، وبمبادئ الهندسة، ومعرفة الأوزان والأحجام... وكل هذا يستلزم حضور الرياضيات والحواسيب لأجل إنجاز التصاميم والخطاطات وحساب الأبعاد... أي تضافر العلم النظري والتقنية التطبيقية.

إن العلوم والتقنيات، بعد الثورات الأساسية في القرن 20م، قد هدمت الحواجز بينها وأصبحت العلاقة بين العلوم علاقة ديناميكية إذ انتهى عهد التجزيء والاختزال والتخصصات المنغلقة، وانطلق عهد التضافر، ويصعب اليوم أن يكون العالم عالما من غير أن تكون لديه معرفة عامة ودنيا بالتقنيات والعلوم الأساسية. فعلى سبيل المثال أدى الكم الهائل للجينات المكتشفة في علم البيولوجيا، خلال مرحلة معينة، بالعلماء إلى اليئس من إمكانية حل شفرة ملايين الجينات. هذه الصعوبة التي واجهت البيولوجيين، دفعت بعلماء الحاسوب إلى تطوير قدرات الحواسيب لجعلها قادرة على ترتيب الجينات بطريقة ميكانيكية وسريعة وفعالة.

وبهذا تحولت التكنولوجيا إلى ظاهـرة اجتماعية متكاملة ومعقدة محورها الإنسان. فسيرورة التكنولوجيا ترتبط بعوامل مجتمعية متداخلة ومركبة، كما وضح ذلك إدغار موران. فالعلم يتحكم في المادة بواسطة التجريب. والتجريب يستلزم تقنيات .والتقنيات تتسارع في التقدم والتغير اللامتناهي... وهكذا تحتل المؤسسات العلمية مكانة مهمة داخل المجتمعات التي تدعمها بالأموال وتوجهها وتراقبها عن طريق قوانين الإقتصاد. يقول موران: "... التقنيات التي ينتجها العلم تحول المجتمع، ولكن المجتمع التكنولوجي يحول العلم نفسه. وتلعب المصالح الاقتصادية الرأسمالية ومصالح الدولة دورها الفعال في هذه السيرورة."

نتائج تطور التقنية

من الملاحظ أن للتقنية تأثيرا كبيرا ليس فقط على الواقع المادي للإنسان بل حتى على ذاته وطريقة تفكيره، حيث يقول عالم الاجتماع الفرنسي جورج فريدمان "إن أسس نظرتنا إلى العالم أصابها اليوم انقلاب وتحول، لأن التقنيات الجديدة بدلت إدراكنا للأشياء."
وبالرجوع إلى كتابات فلاسفة القرن السابع عشر سنلاحظ أنها تغص بخطابات تحتفي بالآلة والتقنية، فديكارت في كتابه "مقال في المنهج" يرى أن المعرفة التقنية تمكننا من جعل الكائن الإنساني "سيدا ومالكا للطبيعة."
وفرنسيس بيكون في "الأورغانون الجديد "يرى أن الإنصات إلى الطبيعة وملاحظة ظواهرها وتأسيس المعرفة العلمية بنهجها الاستقرائي، يهدف إلى الانتصار على الطبيعة! حيث ينتهي بيكون إلى قول مشابه لما عبر عنه ديكارت، ويرى هو أيضا في التقنية وسيلة لتسييد الإنسان على الطبيعة وسيطرته عليها.
لكن بعد هذا الاطمئنان إلى التقنية بوصفها أداة وسلاحا يخدم الإنسان، تحولت نظرة الفكر والفلسفة الغربية وانقلبت موازين التقويم من التقريظ البالغ إلى الهجاء الشديد.فالحلم الديكارتي القاصد إلى جعل الإنسان سيدا على الطبيعة، سينتقده بشدة الفيلسوف الألماني هيدغر الذي سيعلي من شأن باسكال على ديكارت، أي الإعلاء من شأن القلب والعاطفة على خطاب العقلانية الديكارتية المتوحشة التي تنظر إلى الطبيعة من معيار رياضي فتحولها إلى موضوع للسيطرة والاحتواء. وضد هذه الرؤية الديكارتية ستنطلق رؤى جديدة في الفلسفة الغربية تعيد التفكير في



الظاهرة التقنية بمختلف تجلياتها. ويمكن القول إذا كان منطلق الديكارتية هو تسييد الإنسان على الطبيعة من خلال إبداع الآلة والتقنية، فإن المفارقة التي تبدت خلال صيرورة تطور الظاهرة التقنية، هي أن الإنسان سقط تحت سيطرة أخرى أخطر من سيطرة الطبيعة عليه.

سيطرة الآلة

وفي هذا السياق، انتقد كثير من الفلاسفة المسار الحديث للتقنية:

1-كارل ماركس

يرى ماركس أن كل الأشياء تبدو جلية وواضحة من خلال نقيضها، وهكذا فإذا كانت التقنية تحمل ي ذاتها إيجابيات وتبهر الإنسان وتملك قدرة إيجابية في اختصار الوقت وتحد من ساعات العمل عبر الآلات المختلفة فإنها في الوقت نفسه تسبب الجوع والإنهاك المفرط، لتتحول الثورة التقنية إلى مصدر البؤس، فأصبح كل انتظار تقني ثمنه انحطاط معنوي.ومن خلال مفهوم الاستلاب فإن ماركس يؤكد أنه بقدر ما فتئ الإنسان يصبح سيدا وممتلكا للطبيعة بقدر ما تمارس عليه الآلات والقدرات التي يمتلكها استلابا ويتحول إلى عبد لهاته الآلات التي يمتلكها. إن التقنية حسب ماركس تستدعي استغلالها والتحكم فيها من طرف أناس جدد غايتهم تحويلها إلى وسيلة لنفع المجتمع لا لممارسة الاستلاب والاضطهاد.

2- هيدغر

يؤكد هيدغر أن الإنسان لم يعد يسيطر على الآلة، بل أصبحت الآلة مهيمنة ومسيطرة عليه. وبالتالي فالحلم الديكارتي بجعل الإنسان سيدا عبر التقنية استحال إلى النقيض، أي حوله إلى عبد. ولذا من حق التأمل الفلسفي المعاصر أن ينظر إلى التقنية بوصفها خطرا وفخا مخيفا صنعه الإنسان بنفسه ثم سقط فيه .والمفارقة أن الإنسان الذي يعرف آليات وطرق صنع هذا الفخ لا يعرف طرق الخروج منه، إذ يستحيل عليه إرجاع الزمن إلى الوراء، ومحو المعرفة التقنية من العقل والواقع البشريين، بل أكثر من ذلك يبدو أن التقنية تتحرك وتتطور خارج إرادة الإنسان وسيطرته، فهي ليست مجرد أداة يستخدمها كيفما يريد لأنها من حيث الماهية ليست مجرد أداة، بل هي نسق من المعرفة ومنظومة من الآليات التي تستبطن عوامل تطورها داخلها على نحو مستقل عن إرادة الإنسان. ولذا عندما يبدع الكائن

الإنساني تقنيات معينة، فإنه يخضع عندئذ للسائد التقني .فكل تقنية تولد ما يليها وتستخدم الإنسان لتقبل ذلك المولود الجديد. ومن ثم فالأداة هنا هو الإنسان نفسه الذي أصبح خاضعا "لإرادة" التقنية. ولقد تجلى هذا التطور خلال النصف الثاني من القرن 20م خاصة في سياق التنافس المحموم الذي حكم صراع الاتحاد السوفياتي بالولايات المتحدة أثناء عقود ما سمي "بالحرب الباردة"، حيث لاحظ الجانبان في النهاية أنهما سارا في طريق ملغوم لهما معا وللبشرية بأكملها. ذلك أن أفق التطور أخذ يرسل إشارات محذرة بسبب استمرارهما في البحث عن مزيد من تقنيات الدمار الشامل، إذ وصلا إلى يقين بأن أي حرب بينهما يستخدم فيها هذا النوع من الأسلحة لن تنتهي بمنتصر ومهزوم، بل الهزيمة والدمار سيلحقان الجانبين معا، بل سيلحق الكرة الأرضية بأكملها، ولذا ارتفعت بإلحاح الدعوة إلى وقف التسلح النووي والحد من أسلحة الدمار الشامل.

3-آينشتاين

ويشبه آينشتاين التقدم التقني في فوضويته ولامسؤوليته الأخلاقية تشبيها جميلا ودالا حيث يقول "إن سلاح التقدم التقني يبدو مثل فأس وضعناه في يد مريض نفسي"، أي أنه في يد غير مسؤولة يمكن أن تخبط به في كل اتجاه، حتى ضد نفسها. فقد أخذت تلتمع الآن أمام البشرية تساؤلات رهيبة :كيف سيكون مستقبل الإنسانية إذا استمرت الأبحاث العلمية في تطوير تقنية الدمار؟ ألا يمكن أن يبسط هذا التطور إمكانات إبداع الدمار وتقنية القتل -مثلما هو دائما منطق التطور العلمي- حيث ينساق نحو تسهيل ما هو صعب وتبسيط إمكانيات إنجازه؟ ألا يمكن أن تكون القنبلة النووية غدا في إمكان عالم فيزياء أن يصنعها في مختبره الشخصي؟ ومن ثم يكون بإمكانه في لحظة جنون أو انفعال أو غضب أن يضع نهاية مدينة بأكملها أو دولة أو قارة، أو حتى تهديد كوكب الأرض كله؟ ووقتئذ هل سيكون ثمة معنى لهذه الرقابة الدولية على الدول المستضعفة كي لا تمتلك السلاح النووي أو وقف تطويره؟ وإذا كان من الصعب مراقبة الدول فكيف يمكن مراقبة ملايين الأفراد داخل مختبراتهم؟ وهذا ما دفع بعض الفلاسفة والعلماء إلى المناداة بتوقيف البحث العلمي أو على الأقل التحكم فيه!!

4-ميشيل

سيرانتقد ميشيل سير المسلك الذي سار عليه العقل الغربي وذلك باتخاذه التقنية كوسيلة للتحكم في الطبيعة، وهذا الأسلوب أدى بدوره إلى تحكم التقنية نفسها في الإنسان والطبيعة معا، فتحولت من مجرد أداة لتحكم



الإنسان في الطبيعية إلى عنصر يهدد كيانهما ووجودهما معا. وخطورة هذا التحكم أنه ذو بعد كوني وعالمي وشامل. فلا خيار أمامنا إلا إعادة النظر في علاقتنا بالأشياء التي أصبحت تسودها علاقة التملك والتحكم عن طريق إيجاد السبل الكفيلة للخروج من هذا الإشكال العويص. والسبيل إلى ذلك هو تحكم جديد بديل عن التحكم الحالي المستمد أصوله من الديكارتية الحديثة.

5-ماركوز

في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" الصادر عام 1964، يحذر ماركوز من خطر التقنية التي تسير باتجاه إخضاع الإنسان والسيطرة عليه. توسع التقنية أسباب الراحة أمام الحياة، كما تسرِّع من إنتاجية العمل وتحسنه. تتحدى التقنية الإنسان، وتبرهن استحالة أن يعيش مستقلاً أو منفرداً أو معزولاً عنها. تصير التقنية ضرورة من ضروراتها. لا يستغني الإنسان عن العيش بدونها. لذلك فهي تسيطر عليه وتخضعه لها. وهو ما يسميه ماركوز بالإخضاع المكثف. إنه الخضوع للآلة ولأسياد الآلة المتحكمين بها. في هذا الـ(لا استغناء)، تغيب حرية الفرد ويصير الخضوع واللاحرية أمراً مشرعاً. يقول ماركوز "ما أحاول أن استخلصه هو أن العلم قد رسم صورة العالم. وفيه بقيت السيطره على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الانسان". لقد نجحت التقنية في أن تصنع إنسانا على مقاسها الخاص، كما يظن ماركوز، وأفقدته أن تكون له ميزات خاصة به. فجعلت منه إنساناً مقلدا، مستهلكا، متماهيا معها.

6-موسى الخلف

يرى موسى الخلف، من زاوية تخصصه في الهندسة الوراثية، التي شهدت منذ فترة قصيرة تطورا هائلا، جعلنا نطرح سؤالا حول مدى انعكاسها على المستوى الأخلاقي للفرد، وعن نتائجها السلبية على الإنسان والطبيعة معا،- أنه رغم الطابع الإيجابي لهذا التقدم التقني على مستوى الهندسة الوراثية، إلا أن لها طابع سلبي يتمثل بالأساس في كونها وسي

الفـنّ

تمهيد:

إن مشكلة الإبداع الفني مشكلة فلسفية شائكة؛ أثارت الجدل والنقاش في ساحة الفلسفة، ويعتبر البحث في الفن والإبداع من أعمق البحوث في الدراسات الفلسفية.

هناك اختلاف حول المصدر الحقيقي للإبداع الفني، فهل يعود إلى الإلهام، أو إلى العقل؟ ويمكن طرح تساؤلات عدة حول مشكلة الفن والإبداع الفني مثل: ما هو مصدر الإبداع الفني؟ أو بعبارة أخرى: هل الإلهام وحده كفيل بأن يفسر الفن والإبداع الفني؟ وهل الإبداع الفني يعود إلى المصدر الموضوعي دون المصدر الذاتي؟

1. تعريف الفن

الفن أو الإبداع الفني هو: عبارة عن مواهب واستعدادات فطرية تسبح في مجالات عديدة في الشعور و الموسيقي، والرسم الخ. وإلى ذلك المعنى اتجه "أفلاطون" الذي يرى أن الفن، أو الإبداع الفني هبة مقدسة من العالم الإلهي للإنسان، فالإنسان يلهم الفن من قوة علياً.

الفن أو الإبداع الفني هو: عبارة عن إرادة مضاءة بنور العقل والفكر. والفن بعبارة أخرى هو: انضباط وتوازن وهدوء عقلي يحدث تدريجياً وليس للصدفة دور فيه.

2.مواطن الإبداع الفني في الإنسان

لقد سبق أن الفلاسفة والمفكرين لم يتفقوا في تفسير الفن أو الإبداع الفني، ومرجع ذلك إلى اختلافهم في مواطن الفن أو ما يمكن أن يسمى بمصدر الفن في الإنسان. وفيما يلي: بعض آراء الفلاسفة في مصدر الفن في الإنسان.

أ) رأي أفلاطون

يرى أفلاطون أن الفن أو الإبداع الفني موهبة إلهية مقدسة للإنسان، بحيث يلعب الإلهام دوراً في اكتساب الإنسان للفن، فهو هبة الهبات للإنسان.



وقد مثل أفلاطون (القانون) -وهو فن من الفنون- بالأنبياء والرسل عليهم السلام، لأنهم يستقبلون إلهاما ربانيا.

والفنان لا يكون فناناً في رأي أفلاطون حتى يصاب بـ(الهوس) وهو: الإلهام الإلهي الذي يصب على العقل مواهب دون معاناة أو جهد من صاحب العقل في الإبداع الفني. وفي ذلك وردت عبارة أفلاطون القائلة: «تصير النفس جميلة بقدر ما تتشبه بالله» ومعنى ذلك أن الإبداع الفني موطنه إلهي روحي.

ب) رأي **ليوناردو دافنتشي**:

يرى "**ليوناردو دافنتشي**"، الفيلسوف الرسّام، أن الفن يعود إلى قوة العقل؛ فالعقل هو الذي يخلق الفن من العدم إلى الوجود، والإبداع الفني ليس إلا نتاجاً للعقل ووليداً للفكر. وفي ذلك يقول: «الفن انضباط واتزان ينتج عن الهدوء والاتزان وعدم العجالة، والتدريجية في الفن كما في الأخلاق. فلا يحدث الإلهام بأعجوبة فجائية وإنما هو رأس حال يتجمع تدريجياً».

ج)رأي كانط:

يرى "**كانط**" أن الفن أو الابتداع الفني هو إنتاج صادر عن حرية الإنسان وإرادته دون تدخل أي مصدر آخر.

د) نيتشه:

يرى الفيلسوف الألماني "**نيتشه**" أن الفن أو الإبداع الفني صادر عن العقل فقط. وفي ذلك يقول:«الإبداع الفني هو تعبير عن الصراع والمناقشة، وثمرة الانفعال الجياش» .

ومن ناحية أخرى نجد أن من الفلاسفة من يميلون إلى أن الفن أو الإبداع الفني لا يتم بالإلهام الإلهي فقط دون دور العقل، فالإلهام والعقل مترادفان، وفوق هذا الترادف تكون الممارسة، والخبرة، فالإبداع الفني ليس واحداً بل هو متعدد المشارب والمواطن والمواضيع.

ويتضح مما سبق أن الموضوعية تؤكد أن للفن أو الإبداع الفني مواطن متعددة؛ فهو لا يعد وأن يكون مسحاً من الإلهام الإلهي، ولمحة عقلية، كما أن الممارسة تلعب فيه دور النضج والاكتمال.

الدّيـن

تمهيد:

الدين مصطلح مثير للجدل. وأخذت مسيرة تطور الأديان عددا هائلا من الأشكال في الثقافات المختلفة وبين الأفراد المختلفين. أما في عالم اليوم، فإن عددا من ديانات العالم الرئيسية هي المنتشرة والغالبة.

ولا يوجد للدين تعريف واضح وثابت. هناك العديد من التعاريف للدين، وتتصارع جميعها على محاولة أشمل وأدق تعريف، لكن في النهاية، مثل هذا الموضوع يخضع لإيمان الشخص الذي يضع التعريف، وبالتالي يصعب وضع تعريف يرضي جميع الناس. فالدين يتناول واحدة من أقدم نقاط النقاش على الأرض، وفي القدم كان النقاش يتناول شكل وطبيعة الإله الذي يجب أن يعبد. أما في العصر الحديث، فيتركز النقاش أساسا حول وجود أو عدم وجود إله خالق تتوجب عبادته. لذلك نجد من يحاول تعريف الدين من منطلق إيماني، روحاني، يقيني، أو من منطلق إلحادي، أو من منطلق عقلاني يحاول دراسة الدين كظاهرة اجتماعية أو نفسية أو فلسفية.

1. تعريف الدين

أ) مفهوم الدين من الناحية اللغوية:

الدين أو الديانة من دان: خضع وذل، ودان بكذا فهي "ديانة" وهو دَيِّن؛ وتديَّن به فهو متديّن. و"الدِّين" إذا أطلق يراد به ما يَتَدَيَّنُ به الرجل، ويدين به من اعتقاد وسلوك؛ وبمعنى آخر، هو طاعة المرء والتزامه لِمَا يعتنقه من أفكار ومبادئ.

ب)مفهوم الدين من الناحية الاصطلاحية:

يُعرّف الدين عادة بأنه الاعتقاد المرتبط بما فوق الطبيعة (المقدس والإلهي) كما يرتبط بالأخلاق والممارسات والمؤسسات المرتبطة بذلك الاعتقاد. وبالمفهوم الواسع، عرّفه البعض على أنه المجموع الكلي للإجابات التي تفسر علاقة البشر بالكون.

ج)مفهوم الدين من الناحية الفلسفية:

ينظر علماء الاجتماع وعلماء الإنسان إلى الدين على أنه مجموعة مجردة من القيم و المثل أو الخبرات التي تتطور ضمن المنظومة الثقافية للجماعة البشرية. فالدين البدائي كان من الصعب تمييزه، بنظرهم، عن العادات الاجتماعية الثقافية التي تستقر في المجتمع لتشكل البعد الروحي له من وجهة نظر علماء الدين. الدين لا يمكن اختصاره بمظاهره الاجتماعية والثقافية الجماعية التي لا تشكل إلا مظاهر ناتجة عن الدين، وليست هي الدين أساسا؛ فالدين بالنسبة لهم هو الوعي والإدراك للمقدس، وهو إحساس بأن الوجود و العالم تم إيجاده بشكل غير طبيعي عن طريق ذات قاهرة تدعى الإله أو الخالق أو الرب.

ويعتبر بعض العلماء هذا المقدس نتيجة للخوف والإحساس بعدم القدرة على السيطرة على المصير والحياة، ويؤيدون كلامهم بأن الإنسان عبد النار بداية وعبد النجوم و عبد الريح قبل أن يستطيع أن يسيطر على هذه القوى الطبيعية. وبالتالي، فإن الإحساس بعدم الأمان هو ما يُولِّد الشعور بالحاجة لوجود خالق. وقد عرف "**فريدريك شلاير** ماخر- Friederich Schleiermacher " الدين، في نهايات القرن الثامن عشر بأنه "الشعور بالاعتماد المطلق (العجز المطلق).

هذا التصور الذي يجعل من الدين نتيجة لعجز البشر، يحاول أن يطرح فكرة أن الإنسان بعد كل القدرة على السيطرة والتحكم التي حصل عليها في العصر الحديث، لم يعد بحاجة إلى مقدس وإيمان، إلا أن عصر ما بعد الحداثة، بكل ما جلبه من إحباط ويأس من العالم المثالي الذي يتطلع له الإنسان، شهد عودة واضحة للروحانية تمثلت في العالم الغربي بشكل أساسي على شكل حركات العصر الجديد. أما في العالم الإسلامي فقد تمثلت بعودة الحركات السياسية الإسلامية والأصولية المعتدلة والمتطرفة. مما يعيد طرح السؤال حول علاقة الدين بالعجز: هل الإنسان قادر فعلا على التخلي عن الإيمان بالمقدس؟

2. مميزات الدين:

ويمكن إجمال مميزات الأديان كافة في عدة نقاط:

أ) الإيمان بوجود إله قاهر هو الخالق للكون والعالم والمتحكم فيهما وفي البشر وفي كافة المخلوقات؛

ب)التمييز بين عالم الأرواح وعالم المادة؛

ج)وجود طقوس عبادية يقصد بها تبجيل المقدس من ذات إلهية وغيرها من الأشياء التي تتصف بالقدسية .

د) قانون أخلاقي، أو شريعة تشمل الخلائق والأحكام التي يجب اتباعها من قبل الناس، ويعتقد المؤمنون أنها آتية من الله الخالق لتنظيم شؤون العباد؛

ه) الصلاة وهي الشكل الأساسي للاتصال بالخالق وإظهار التبجيل والخضوع؛

و) رؤية كونية: تشرح كيفية خلق العالم وتركيب السماوات والأرض وآلية الثواب والعقاب، أي كيف ينظم الله شؤون العالم؛

ز) شريعة أو مبادئ شرعية لتنظيم حياة المؤمن وفقا للرؤية الكونية التي يقدمها هذا الدين.

المحور الثالث: العقل واليقين:

اللغة:

* اللغة كنسق رمزي (عدم وجود ضرورة ذاتية بين الدال والمدلول).
* الدلالة وأنواعها.
* اللغة والفكر (عدم التناسب بين القدرة على الفهم والقدرة على التبليغ).
* وظائف الانتقال من اللغة الطبيعية إلى اللغة المنطقية).

<u>مفهوم اللغة:</u>
من حيث الاشتقاق اللغوي كلمة لغة في العربية من اللغو واللغا، ويعني الكلام الفارغ الذي لا معنى له، وقد تعبر عن مجموعة إشارت أو أصوات يعبر بها القوم عن كافة أغراضهم وحاجاتهم. وفي الفرنسية كلمة اللغة
((LA LANGUEمشتقة من اليونانية LUNGUA) (
بمعنى الكلام أو اللسان فتكون لغة قوم هي لسان حالهم.
لكن الكلام فعل صوتي يتم في الزمان، أما اللغة فقواعد وأصوات ثابتة يتحقق بها فعل الكلام، فيكن المجتمع من التفاهم والتواصل، واللغة ظاهرة إنسانية يمكن لأفراد المجتمع أن يتفاهموا بواسطتها.
يقوله: "اللغة هي الشرط الضروري GOSDORF)جوسدورف (
والكافي لدخول الوطن الإنساني". في حين يعرفها الجرجاني بأنها: " ما يعبر به القوم عن أغراضهم".
أما (أ.لالاند) فيعرفها بأنها: "كل جملة من الإشارات يمكن أن تكون وسيلة للإتصال "لكن هذا التعريف يشمل إلى جانب لغة الإنسان إشارات الحيوان، فالحيوان أيضا يمكنه استعمال إشارات للتعبير عن بعض حاجته العضوية (الشمبانزي مثلا)، لكن هذه الإشارات لا يمكن اعتبارها لغة، لذا وجب أن نضيف لتعريف (لالاند)، القدرة على إنشاء هذه الإشارة والقصد إلى استعمالها.
فاللغة إذن ظاهرة إنسانية ترتبط بالعقل على عكس الحيوان الذي يفتقر إلى اللغة رغم أنه يتوفر على أعضاء شبيهة بتلك التي يتوفر عليها الإنسان، وكما يرى (ر.ديكارت) فإنه رغم تعطل هذه الأجهزة عند الإنسان، فبإمكانه إنشاء أو إنتاج اللغة كما يلاحظ لدى الصم والبكم. فالنحل يمكنه التواصل في شروط ترتبط بدوافعه الغريزية الشيء الذي يعطي إشارته طابع النمطية،



أما اللغة الإنسانية فإنها تقوم على الفكر. فهل أن اللغة مواضعة اصطلاحية، أم أنها محاكاة للطبيعة؟

إن ما يميز الإنسان عن الكائنات الحيوانية الخرى أنه يدخل في علاقات مع غيره من بني جنسه داخل حياة اجتماعية تفرض التواصل بين أفرادها عن طريق اللغة للتعبير عن انشغالاتهم، عواطفهم في شكل دلالات تتألف من:

1-*الدال (LE SIGNIFIANT) : وهو رمز مشكل من وحدات صوتية يختلف عددها من كلمة على أخرى مثل: شغل، اشتغل، انشغل، تشاغل ..... وهو مادي.

2-*المدلول (LE SIGNIFIE) : وهو فطرة أو تصور ذهني، مضمون أو محتوى الدال، فمدلول الرمز هو معناه، وهو ذهني.

3-*الدلالة (LA SIGNIFICATION) : العلاقة القائمة بين الدال والمدلول والتي تختلف بحسب السياق، وهي بهذا تمثل العلامة (الكلمة أو اللفظة) المركبة من الدال والمدلول في شكل دلالة.

فما هي العلاقة بين الكلمات ومعانيها؟ أو بعبارة ثانية هل هناك ضرورة ذاتية بين الدال (كمادة) والمدلول (كمعنى).

يرى (أفلاطون) أن العلاقة بين الدال والمدلول أي بين الكلمات ومعانيها هي علاقة مادية تحاكي فيها الكلمات أصوات الطبيعة، فيكفي سماع الكلمة لمعرفة دلالتها مثال ذلك التكسير، الخرير، المواء، الزقزقة ....إلخ ..كما أن هناك من يرى في الدراسات اللغوية المعاصرة أن الوحدات الصوتية (الحروف) لها معان خاصة، فإيقاع الصوت أو جرس الكلمة يوحي بمعناها. فحرف الحاء (ح) يدل على الإنبساط والسعة والراحة كما في "حب" و"حنان" وحياة". أما حرف الغين (غ) فيدل على الظلمة والحزن كما في "غير" و"غم" و"غبن" و"غيم".

وحجة أنصار هذا الموقف أن اللغة قبل تطورها على المستوى المجرد كانت حسية، وخاصة مع الحياة البدائية حيث كانت تعطى كلمات خاصة بكل ظاهرة.

وكانت اللغة عبارة عن مقاطع صوتية ولم يكن النحو قد ظهر بعد.

لكن اللغوي الفرنسي (بنفنيست)(BENVENISTE يرى بأن الإعتقاد بوجود علاقة طبيعية بين الدال والمدلول يرجع إلى مرحلة مبكرة من الطفولة أين يعتقد الأطفال أن الأشياء تحمل في ذاتها أسماء قبل تسميتها.

أما اللغوي السويسري (فردناند دو سوسير)(F. DE SAUSSURE



فيرى بأن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية (اصطلاحية) فالأصوات والألوان برأيه لا تحمل أي معنى إلا ما اصطلح عليه المجتمع، فمعنى الكلمة لا يمكن تحديده إلا من خلال السياق الذي ورد فيه.

حيث قال: J. PIAGET) (جان بياجي نفس الطرح ينادي به

"إن الرمز عبارة عن اصطلاح صريح أو ضمني يرجع سببه للإستعمال" يرى بأن الأسماء الواردة E. KASSIRER)(إرنست كاسيرر كما أن في الكلام لم توضع لتشير على أشياء مادية أو كيانات مستقلة تقوم بذاتها، بل وضعت لتدل على معنى مجرد.

وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على حجة واقعية، فواقع المجتمعات يدل على أن الناس يستعملون اللفظ الواحد بمعان مختلفة، فالأسد يستعمل للدلالة على الحيوان، كما يستعمل للدلالة على القوة والشجاعة. وكما يرى (ب. جاني) فإن تعدد اللغات يؤكد بديهية الميزة الإصطلاحية للغة.

يرى أن تحديد دلالة H. MARCUS) (هاربرت ماركوز غير أن اللفظ ليس مشروطا بإجراءات تقنية تربط الكلمة بسياقها الواردة فيه، بقدر ما هو مشروط بعامل إيديولوجي، فتحديد كلمة يتطلب تحديد الإطار الإيديولوجي والذي يؤثر بطريقة شعورية أو لاشعورية.

فالعلاقة إذن بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية تعسفية ناتجة عن التواضع الذي أكده الإستعمال والشيوع.

فما أنواع الدلالة؟

(أ) الدلالة الطبيعية: تتمثل في إيجاد العلاقة بين الدال والمدلول كالعلاقة بين احمرار الوجه والخجل أو بين اصفراره والخوف.

(ب) الدلالة الوضعية: وتنقسم إلى:

- دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له بالإصطلاح، أي التطابق بين الدال والمدلول مثل دلالة لفظ البيت على: السقف + الجدران+ الأبواب+ النوافذ.

- دلالة التضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء المعنى الذي وضع له مثل دلالة الشجرة على الأغصان والجدع، لأنها جزء من الدلالة الأصلية للشجرة أو إذا ذكر السقف مثلا قام في الذهن تصور الجدران كجزء من الدلالة الأصلية للسقف غذ يستحيل قيام سقف من دون جدران تحمله.

- دلالة الإلتزام: وهي دلالة معنى اللفظ على معنى آخر ملازم له، بحيث لا يحصل المعنى الأول بدون أن يحصل المعنى الثاني، وهذه الدلالة تختلف عن الدلالتين السابقتين، لأن دلالة اللفظ فيها تتعلق بما يلزم عنه مثل دلالة



السقف على الجدران، لأن الجدران ليست جزءا من السقف، وإنما هي شرط لازم لوجوده.

اللغة والفكر(عدم وجود تناسب ما بين القدرة على الفهم والقدرة على التبليغ):

إذا كان هناك لزوم لدلالات معينة عن ألفاظ بحيث يتم التفاهم ما بين الأفراد، فهل معنى هذا أن هناك توازن ومساواة بين ألفاظ والرموز التي تشكل اللغة، والمعاني والتصورات الفكرية؟ أي هل هناك علاقة بين الدال والمدلول؟ أو هل هناك تناسب بين قدرتنا على الفهم وقدرتنا على التبليغ؟

تلك هي أهم الإشكالات المرتبطة بعلاقة الفكر باللغة، والتي كانت محل جدل بين اللغويين الذين انقسموا إلى اتجاهين هما:

(1) الإتجاه الثاني:

يميز أصحاب هذا الإتجاه بين اللغة والفكر تمييزا واضحا، ويرون بأن الفكر أسبق على اللغة، فالإنسان يملك حشدا هائلا من المعاني التي يفكر بها، غير أنه يعجز عن ترجمتها لغويا، فلا يمكنه امتلاك الكلمات المعبرة عن أفكاره إلا بشكل محدود. ويتحلى ذلك في الكلام والكتابة، إذ كثيرا ما يقف المتكلم باحثا عن الكلمات المناسبة للتعبير عن أفكاره وهذا ما يدفع الذي يجزم بعدم التناسب بين ما نملكه (H. ERGSON (ه- يرغسون من ألفاظ وما نعبر عنه من معان.

والتجربة النفسية تثبت عجز اللغة عن التعبير عن كافة أفكارنا، فهناك جوانب من الفكر لا تستوعبها الكلمات لذا قيل:"الألفاظ قبور المعاني".

لكن إذا كان الفكر أسبق على اللغة منطقيا، فإنه لا يمكن الجزم بذلك واقيعا. فكيف يمكن تمثل تصورات ذهنية لا اسم لها؟ وكيف تتمايز الأفكار لو لا أنها تتدرج في قوالب لغوية فالإنسان يتكلم في الوقت الذي يفكر فيه، وعملية التفكير لا تتم إلا في إطار اللغة.

(2) الإتجاه الواحدي: يربط أصحاب هذا الإتجاه بين اللغة والفكر، فلا فكر برأيهم دون لغة ولا لغو دون فكر، ويؤكد فلاسفة اللغة على هذه الوحدة : HEGEL)هيجل العضوية بين اللغة و الفكر حيث يقول (

" إن الرغبة في التفكير بدون كلمات محاولة عديمة المعنى.... والكلمة هي التي تعطى الفكر وجوده الأسمى".

كما أن (ميرلوبونتي) يرى بأن اللغة والفكر يتداخلان بحيث لا يمكن الفصل بينهما لأن الكلمات لها معان ذهنية، وهذه المعاني لا يمكن التعبير عنها غلا باللغة. يقول:" اللغة علامة على الفكر، ولا وجود لفكر خارج الكلمات".

وعلم النفس يكشف أن الأطفال يكتسبون المعاني في نفس الوقت الذي



يكتسبون فيه اللغة، يقول هاملتون (HAMILTON): "إن المعاني شبيهة بشرارة من النار لا تومض إلا لتغيب، ولا يمكن إظهارها وتثبيتها إلا بالكلمات" وكما يقال: << الألفاظ حصون المعاني>>.
والنتيجة أن اللغة مظهران؛ مظهر داخلي هو الفكر، ومظهر خارجي هو اللغة المكتوبة أو المنطوقة، والتفاوت بينهما يعود إلى عدم التناسب بين القدرة على الفهم والقدرة على التبليغ.

<u>**وظيفة اللغة**(الانتقال من اللغة الطبيعية إلى المنطقة)</u>:

مما سبق يتضح لنا أن للغة أهمية بالغة في حياة الإنسان، فهي تؤدي وظائف كثيرة منها:

الوظيفة النفسية: إن الوظيفة الأساسية للغة هي التعبير عن الأحاسيس والتعبير والأفكار و الانفعالات كما يرى جاكسون (JACKSON). قد يكون:

<u>**طبيعيا:**</u> فاللغة الطبيعية هي جملة الإشارات التي تحدث دون قصد متعمد، والتي يتم فهمها مباشرة مثل أصوات المناغاة والصراخ عند الطفل، والتي تمثل دلالات مباشرة كونها تعبر عن مطالب غريزية.

لهذا نجد إدوارد سابير (E. SAPIR) يقسم عملية النمو اللغوي على مراحل هي:

- مرحلة الصراخ: وتبدأ بصرخة الميلاد الناتجة عن الدفاع الهواء عبر حنجرة المولود، حيث تهتز أوتار الحنجرة، فتصدر عنها صيحة الميلاد. والأصوات في المرحلة الأولى لحياة الطفل عبارة عن استحابة غريزية.
- مرحلة المناغاة العشوائية: وتبدأ من الشهر الثاني وحتى السابع تقريبا، وهي تعبير عن حاجيات الطفل ورغباته الانفعالية. كالتعبير عن الضيق أو الألم...
- مرحلة تقلد الأصوات: تبدأ من الشهر السادس أو قبله، فيكون الطفل أصواتا معينة في وضعيات تدفعه لرد فعل معين.
- مرحلة فهم الكلامي: وتبدأ مع نهاية الشهر الثاني عشر، أين يبدأ الطفل في الإجابة عن الأصوات التي تصدر عن الغير بحركات خاصة.
- مرحلة التعبير الكلامي: تبدأ مع الشهر الثاني عشر حيث يبدأ الطفل باستعمال الكلمات للتعبير عن حاجاته، ويبدأ بعمليات التجريد.

ففي اللغة الطبيعية يندمج المشار إليه في الإشارة، أما في لغة الكلام فيتجرد المشار عن الإشارة.



اجتماعيا: أما اللغة الاصطلاحية فهي التي تمكن من اكتساب أدوات التفكير، وتساعد على التكيف والتواصل بين أفراد المجتمع، وتبادل الخبرات وانتقال التراث عبر الأجيال.

الوظيفة الفكرية (المنطقية): إن اللغة المنطقية هي جملة الإشارة الموضوعة للتفاهم بين الأفراد. فبواسطة اللغة يمكن للإنسان فهم المجردات كالفلسفة والرياضيات، والقيام بمختلف العمليات الذهنية كالتحليل والتركيب، وبواسطة اللغة المنطقية أمكن للإنسان إنتاج الحضارة وما صاحب ذلك من تطور في المجتمعات الإنسانية.

فاللغة المنطقية هي عنوان التقدم الحضاري والعلمي، وعنوان الصفاء الفكي الراقي الخلاق.



اللغة

I - من الدلالات إلى الإشكالية:

1 – الدلالة المتداولة في الدلالة المعجمية:

تمهيد: هناك الاعتقاد في التمثل المشترك بأن اللغة هي الكلام وهي بمثابة حقيبة كلمات وألفاظ يتداولها أفراد مجتمع معين كوسيلة للمعرفة وتعبيرا عن التواصل. وبهذا المعنى فهي تحمل دلالات ومعاني جاهزة لمعرفة واقع يتصور هو الآخر بأنه ثابت في جوهرة.

تعريف اللغة:

إن الارتباط بين اللغة والكلام تتضمنه أيضا الدلالة المعجمية كلمة لغة المشتقة في اللغة من اللغو، إلا أن "لسان العرب" لابن منظور يحددها كالتالي: " اللغة أصوات يعبر فيها قوم عن أغراضهم" أما في المعاجم الفرنسية مثل: (Robert)، فإن كلمة (Langage) مشتقة في (lingria) اللاتينية التي تعني الكلام واللسان.

وتدل كلمة (logos) الإغريقية على الكلام والفكر والعقل. غير أن الواقع يكشف عن آليات أخرى للتواصل غير الكلام والكلمات، وذلك بالحركات والإشارات، كما هو الحال عند الصم والبكم وبالإيماءات الجسدية كما يتم أيضا في العلامات والرموز التي تحمل معان ودلالات مختلفة يستجاب لها بكيفية مناسبة (علامات وأضواء المرور....الخ).

ونلاحظ أيضا بأن التواصل اللغوي يختلف من مجتمع لآخر، لارتباطه بالانتماء الثقافي والحضاري لأفراده فنجد مثلا لغات عديدة كالعربية والفرنسية والإنجليزية، عكس الإيماءات الجسدية والعلامات والرموز التي تتخذ طابع الكونية. ونستنتج من تعدد المظاهر للكلمات وللتمثل القبلي الجاهز: الكلمات مطابقة للأشياء وللأفكار والمشاعر، مادام هناك أسماء عديدة لشيء واحد، مثلا الكتاب،

وهناك تساؤل عما إذا كان الكلام واللسان واللغة أيضا شيئا واحدا أم متعددا؟ وهذا ما يدفعنا إلى تحديد مفهوم اللغة بدقة وشمولية.

2. الدلالة الفلسفية:

يميز لايدقي في معجمه الفلسفي بين معنيين اللغة معنى خاص ومعنى عام. فاللغة بالمعنى الخاص هي وظيفة التعبير الكلامي عن الفكر داخليا و خارجيا. أما اللغة بالمعنى العام هي كل نسق من العلامات يمكن أن يتخذ للتواصل. ويوضح لاندان أن اللغة بالمعنى الخاص تتقابل مع الكلام باعتبار الكلام نوع من اللغة وليس كل اللغة، وتتقابل اللغة هنا مع اللسان باعتبار اللغة وظيفة مشتركة بين البشر، واللسان نسق من العلامات الصوتية خاص بمجتمع معين خارج إرادة الأفراد، ويفرض نفسه عليهم. يحدد معجم اللسانيات لاروس 1973 اللغة بكونها القدرة الخاصة بالنوع البشري على التواصل بواسطة نسق من العلامات الصوتية للسان، وهي قدرة تستخدم قدرة جسمانية معقدة، وتفرض وظيفة رمزية ومراكز عصبية متخصصة وراثيا.

ونستنتج من هذان التحديدان النتائج التالية:

1. علاقة الإنسان باللغة واشتراكها بين جميع البشر وذلك من حيث هي وظيفة التعبير الكلامي والفكري. اللغة من حيث هي لسان لا تتحقق إلا في شكل اجتماعية تتخذ شكل نسق من العلامات والرموز الصوتية، يعد شرطا للكلام الفردي العلامات والرموز الصوتية، ويعد شرط للكلام الفردي استحالة الكلام خارج المجتمع، وبدونه تتوقف اللغة على نشاط فيزيولوجي عصبي وراثي (منطقة في الدماغ) وعلى جهاز صوتي (خنجرة، فم، لسان)، وعلى نشاط فكري رمزي. ولكن اللغة لا تتوقف على الصوت مادام يمكن أن تكون هناك لغة إشارية إيمائية ورمزية غير كلامية تتجلى من خلال أي نسق رمزي غير كلامي، وما ارتباطها باللغة والصوت إلا أمر عرضي.

غير أن هذه النتائج تتضمن مفارقات وتقابلات تضفي على اللغة طابعا إشكاليا. فهي تبدو فطرية طبيعية (مكتبة ثقافية مادية) لا مادية عل فردي إداري حر (كلام) \ كيان موضوعي واجتماعي قسري (لسان) نتاج للفكر (الوظيفة الرمزية) \ وسيلة للتعبير عن الفكر وتبليغه (التواصل) من هذه التقابلات يتكون الأساس النظري الذي تقوم علية الإشكالية الفلسفية المتعلقة باللغة ونمو فها كالتالي: الإشكالية: الإشكال المركزي في مفهوم اللغة هو العلاقة بين اللغة والفكر.هل للفكر وجود مستقل عن اللغة هي نسيج الفكر وقوامة؟ وعن هذا الأشكال تتفرع الإشكاليات الفلسفية التالية: اللغة



الإنسانية واللغة الحيوانية أي هل اللغة خاصة بالإنسان وما الذي يجعلها كذلك؟ وكيف تنشأ الدلالة والمعنى في اللغة هل بشكل تلقائي وطبيعي أم بالمواضعة والاتفاق؟ ما هي طبيعة العلامة والرمز اللسانيان؟ وما هي علاقتها بالأشياء والفكر؟ وكيف تؤدي اللغة وظيفة التواصل؟ وهل تنحصر وظيفتها في التواصل؟ وهل تؤدي خلال التواصل وظيفة الكشف فقط أم وظيفة الإخفاء أيضا؟

II – اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية: اللغة خاصية إنسانية

تم الاعتقاد بأن اللغة ظاهرة كلامية – صوتية - تستعمل من أجل التعبير والتواصل. وقد سمح هذا الاعتقاد بالحديث عن وجود لغة لدى الحيوان، بل وعن مشاركته للإنسان في هذه الظاهرة. غيران مقارنة دقيقة. بين لغة الإنسان وكيفية تواصله، وبين لغة الحيوان وطريقة تعبيره عن حاجياته، تثبت وجود اختلافات ومميزات لا تدع مجالا للشك في اختصاص الإنسان باللغة وانفراده بها.لقد عقد ديكارت مقارنة بين لغتي الإنسان والحيوان، فتبين له بأن الإنسان عند استعماله للغة فإنه يجعلها وسيلة للتعبير عن أفكاره. أما الحيوان فإنه يستعمل أصواته للتعبير عن انفعالاته. وإذا كان الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفكر لأنه يملك ملكة العقل فإن ذلك يدل على أنه الكائن الوحيد الذي يختص باللغة.ينتهي ديكارت إلى أن الفكر من خلال هذه المقارنة شرط أنطولوجي للغة فحيثما يوجد الفكر توجد اللغة. ومعلوم أن الفكر لا يوجد إلا عند الإنسان لذلك فاللغة خاصة إنسانية وليست حيوانية. والحقيقة أن ربط اللغة بالفكر حجة غير كافية لجعل اللغة خاصية إنسانية لأنها في نظر بنقنيست تستعمل أيضا للتواصل، وفي الحالة نجد أن للحيوانات أشكالا للتواصل تبلغ عند بعضها درجة من الدقة، ولحل هذا الإشكال كان لابد من تجاوز النظرة الفلسفية التأملية التي طبعت موقف ديكارت، واعتماد دراسات العلمية، وما يميز هذا النوع من الدراسة هو الوقوف على النتائج التي انتهت إليها الدراسات العملية في مجال التواصل والاستجابات عند الحيوانات.لقد توصل بنفنيست عند تحليلة اللغة الإنسانية ومقارنتها بشكل التواصل لدى النحل إلى أن التوصل الإنساني لا يجعل المعطى الموضوعي (المادي) مرجعا وحيدا وممكنا لإنتاج الرسالة ونقلها، لأن الإنسان يملك قدرة على نقل خطابه من معطى لساني (لغوي) حتى وإن لم يعاين موضوع هذا المعطى أو محتواه أما الحيوان فيبقى مشدودا في تواصله بالمعطى الموضوعي. وهكذا استنتج بنفيست أن اللغة الإنسانية تمنح إمكانية تجويد الواقع وقدرة افنسان على إنتاج وإعادة إنتاج وإعادة إنتاج الرسالة بفضل

حركية الدليل اللساني. ويضيف مارتينية خاصية أخرى تميز اللغة الإنسانية عن اللغة الحيوانية وهي خاصية التمفصل. فما هوا التمفصل؟ وكيف يحدث في اللغة الإنسانية؟ التمفصل هو عملية تحليل وتفكيك وتأليف وإعادة تأليف، ويحدث في اللغة على مستويين:

التمفصل الأول: يتم عن طريق حل● أورد رسالة أو خطاب ما إلى وحداته المكونة له تسمى " موفيمات " تتميز هذه الوحدات الأمر الذي يكشف● بقدرتها لأن تدخل ضمن سياقات مختلفة من أجل إبلاغ وقائع متعددة، فقد يسمح عدد قليل من المور فيمات بإيصال أكثر مما● عما يوفره التمفصل من اقتصاد، تسمى به أشكال للتواصل الآخرى كالعميات والإشارات...

التمفصل الثاني: يتم عن طريق حل● أورد الوحدات الصوتية للمونميات إلى وحدات صوتية صغري تسمى " فونيمات " وهي وحدات فارغة من المعنى ولا تقبل التمفصل و مع ذلك فهي قابلة للتأليف وإعادة التأليف. وتشكل هذه الوحدات الصوتية الصغرى والبسيطة قاعدة كل لغة فلكل لغة وحدات صوتية متميزة ومحدودة. وعلى الرغم من محدوديتها فإنها تسمع بتأليف عدد لايحصى من المونيمات.

أما برجسون: فيرى أن ضرورات العمل عند الحيوان ليست هي نفسها عند الإنسان ويميز بين لغة الإنسان ولغة الحيوان من خلال تمييزه بين العمل عند الإنسان والعمل عند الحيوان لكون تقسيم العمل عند هذا الأخير تحكمه الغريزة والانفعالات و الاندفاعات والأمر الذي جعل علامات التواصل بين الحيوانات محدودة ومرتبطة مباشرة أبدا بالأشياء التي تدل عليها وهكذا تكون العلامة الحيوانية علامة غريزية وتابتة بينها الإنسان لا يعتمد في عجلة على تركيبه البيولوجي فقط بل تتحدد وظيفته ثقافيا أي اكتسية من المحيط و على مقدراته الفكرية وامكانياته الاجتماعية. إن ارتباط اللغة بالفكر وتمفضلها.... بين بوضوح إلى أي حد يمكن اعتبار اللغة ظاهر إنسانية ينفرد بها غيره تتجلى علاقة اللغة بالفكر في أشكال متعددة، لكنها تأخذ صيغة خاصة عندما نتساءل عن طبيعة اللغة، وأصلها وسواء تعلق الأمر بطبيعتها الداخلية أم بعلاقتها بموضوعات العالم الخارجي فإن التساؤل يبقى هو النسق اللساني المنظم. والسؤال المطروح هو هل أصل الكلمات ناتج عن العلاقة الطبيعية بين الأشياء: يتزعم هيرموجين الرأي القائل بأن العلاقة بين الكلمات والأشياء خاضعة للموا ضعة بيتها يرى كراتيل أن ثمة مطابقة طبيعية أصلية بين الكلمات والأشياء وخلص افلاطون إلى موقف المحاكاة إذ أن مهمة اللغة

هو محاكاة الأشياء من حيث الماهية أي أن الاسم محاكاة صوتية للشيء المحاكي.إلا أن اللسانيات لم تعد تهتم بطبيعة اللغة الداخلية كنسق إلى الاهتمام بالدلالة والمعنى والرمزية والتواصل: أي كيف تنتج الدلالة والمعنى؟ وكيف تنشأ العلامة والرمز اللسانيان.

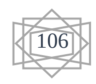
III – العلامة والرمز اللسانيان:

لقد ثبت أن اللغة خاصة إنسانية: وأنها ليست أصوات بقدر ما هي نسق من العلامات والرموز اللسانية يستعملها الإنسان للتعبير عن حاجياته وعن الأشياء المحيطة به الأمر الذي يدل على وجود علاقة بين اللغة والأشياء، فكيف تتحول الأشياء إلى إعلاميات ورموز لسانية؟ هل تتحول بشكل وطبيعي أم اعتياطي؟ وبعبارة أخرى كيف تنشأ الدلالة والمعنى لسانية؟ هل تتحول بشكل تلقائي وطبيعي؟ أم بالواضعة والاتفاق.تشكل العلامات و الرموز على اختلاف أنواعها أهمية كبرى في حياة الإنسان وتمكن هذه الأهمية في قدرته على استبدال الأشياء والاستغناء عنها، وهي القدرة التي تمنحه تحررا من سلطة الأشياء وقيود الواقع، وتزداد هذه الحرية عندما يتعلق الأمر بالعلامات اللسانية التي جعلها إرنست كاسيرر المجال الحقيقي لانبعاث الوعي البشري وترره من سلكة الأشياء، فما يميز الإنسان في نظر هذا الأخير ليس هو فكرى كما زعم ديكارت وإنما ما يميز لبيعته هو قدرته على بناء عوالم رمزية تجسد وعيه بوجوده فالإنسان إذن كائن رامز يبدو لنا من خلال هذا الطرح أن العلامة هي الرمز ذاته ما داما بديلين عن الأشياء غير أننا إذا نظرنا إليهما على مستوى طبيعة علاقتهما بالأشياء فإننا سنكشف اتهما يختلفان وفي نحو تام ليبن فارغا بل يحتوي على بقية من الصلة الطبيعية بين الدال والمدلول أي أن الرمز يدخل في علاقة طبيعية مع ما يرمز إليه ولكن لا يشترط لكي يبقى رمزا أن يمثله على نحو كامل أما العلامة فعلا قتها مع ترمز إليه اعتباطية. ويفسر لنا هيجل هدة الصلة الطبيعية بين الرمز والشيء بالمثال التالي: عندما نر من للقوة بالأسد وللمكر بالثعلب فلأن الأسد والثعلب يمتلكان في ذاتيهما الخصائص الطبيعية التي يفترض فيهما أنهما يعبران عن معنى القوة والمكر. وهكذا لانستطيع أن نستبدل مثلا الأسد (الدال) بحيوان آخر لأننا لو فعلنا ذلك لتغير المدلول حتما. أما العلامة اللسانية فعلا قتهخا بما تعبر عنه هي علاقة اعتباطية أو تعسفية، لأننا قد نغير الدال (المتوالية الصوتية) ولن يتغير المدلول والسبب في ذلك يعود أساسا إلى اختلاف وتعدد اللغات والألسن.غير أن ينفنيت لا يرى على أن طبيعة الدليل اللساني اعتباطية بل هي ضرورية لأنهما (الدال\

والمدلول) متحدان ومتكاملان ووجهان لمعنى واحد والعلاقة بينهما جوهرية ضرورية وما يكون اعتياطيا في نظرى هو علاقة دليل من الدلائل بعنصر من عناصر الواقع.

IV - اللغة والفكر والتواصل:

تعتبر اللغة ظاهرة إنسانية، ينفرد بها الإنسان عن غيره من الكائنات، وهي بمثابة نسق من العلامات الاعتباطية، يستعملها الإنسان للتعبير عن حاجياته وأغراضه من جهة كما يستعملها للتعبير عن أفكاره وعن الأشياء المحيطة به من جهة أخرى. الأمر الذي يدل على وجود علاقة بين اللغة والفكر، فما طبيعة هذه العلاقة؟ هل تعني أن الفكر يوجد داخل اللغة أم أنه يوجد خارجها ومستقلا عنها؟ هل تعني تلك العلاقة أن اللغة قادرة عن التعبير عن جميع أفكارنا أم أنها تبقى عاجزة عن فعل ذلك؟لقد اختلف الفلاسفة والمفكرون في مقاربتهم لعلاقة اللغة بالفكر بحيث أثبت ديكارت وهو يؤكد على اختصاص الإنسان باللغة أن هذه الأخيرة ليست سوى أداة للتعبير عن الفكر.وبحكم على اختصاص الإنسان باللغة أن الفكر يوجد خارج عنها: مختلف في طبيعته. فالفكر عند ديكارت جوهر روحي قائم بناته، له منطقه الخاص في النمو والتطور، لا تشكل اللغة بالنسبة إليه سوى أداة تقوم بالتعبير عنه وبتبليغه، الأمر الذي يدل على أن الأفكار تموت لحظة أن تنجسد في كلمات.غير أن الدراسات اللسانية المعاصرة رفضت مزاعم التصور الأذاتي لأنه مثالي يبقى معه الفكر غامضا يحتاج إلى توضيح. وأن ربط الفكر باللغة يبقى عاملا أساسيا لهذا التوضيح يعتقد أصحاب الدراسات اللسانية أن الفكر ليس له وجود قائم بذاته مستقل بطبيعة، أنه مجرد نشاط أو فاعلية يقوم بها الذهن ولا تستقيم إلا باللغة، إن الفكر بدون اللغة يبقى على حد تعبير دي سوسير كتلة تسديمة لا شكل له ولا صورة. الأمر الذي يعني أن اللغة وحدها هي شكله وصورته التي سيوجد عليها، فاللغة شرط انطولوجي للفكر، يدرك ذاته من خلالها وينظم وفق قوانينها الداخلية.ينتهي هذا التصور إلى استخلاص النتائج التالية:إن احتواء اللغة للفكر يفيد وجود تطابق بينهما بشكل يجعلها أمام وحدة لا تقبل الإنفسام. فالدال والمدلول وجهان لعملة واحدة.وجود الفكر داخل اللغة، وخضوعه لقوانينها وتطوره وفق آلياتها يجعله يحتل موقعا سلبيا، فهو منفعل وليس فاعلا. الأمر الذي يدل على وجود علاقة ميكانيكية بين اللغة والفكر، إن أهم مكسب حققته االدراسات اللسانية المعاصرة هو تأكيدها على أن الفكر يتشكل لسانيا إلا أن ميرلوبونتي وإن كان قد حافظ على هذا المكسب فإنه يرفض العلاقة الميكانيكية التي أسسها دي سوسير



بين اللغة و الفكر. يقول دي سوسير: "... غير أن هذا الصمت المزعوم هو في الحقيقة ضجيج من الكلمات، وهذه الحيات الداخلية هي لغة داخلية، فالفكر والتعبير يتكونان إذن في آن واحد " يتبين من هذا القول أن للفكر عند ميرلوبونتي جدورا أخرى غير اللغة ووضعه هذا لا يعني أنه يتأثر بشرط أو عوامل سياسية واقتصادية ودينية....... يحمل منها ما يمكنه من التأثير في اللغة ودفعها على ملاحقته. الأمر الذي يعني أن الفكر أصبح طرفا أساسيا في علاقته باللغة، فهو يؤسسها أو لنقل إنه يتمادل معها مسألة التأسيس، مما يجعل العلاقة بين الفكر واللغة علاقة حميمية وليست مجرد علاقة ميكانيكية.ولئن تمكن ميرلوبونتي من تحقيق قفزة في مجال علاقة الفكر يتشكل لسانيا لدرجة تطابقة مع اللغة ومعلوم أن هذا الإعتقاد يؤدي إلى استنتاج أن اللغة قادرة على التعبير على جميع أفكارنا وهو استنتاج في نظر برجسون خاطئ لأني مستنبط من مقدمات خاطئة أيضا، فالفكر لا يتشكل بطريقة واحدة بل على نوعي حسب برجسون:فكر عقلي: أداته الحدس، وموضوعه الأشياء والظواهر الطبيعية الهادية القابلة للقياس.فكر حدسي: أداته الحدس، وموضوعه الظواهر الروحية كالأحاسيس والمشاعر التي تعبير عن الحياة الإنسانية، وهي ظواهر مجردة غير قابلة للقياس.ومعلوم أن العقل مشدود بالمجال الهادي الجامد ومقيد به، لذلك تعود أن يضفي على موضوعات هذا المجال الكلمات والألفاظ، ويفعل هذا التعود نقل نفس الكلمات إلى مجال آخر ليس مجاله وهو الحياة الإنسانية. فمثلا يمكننا أن تضفي كلمة " كيرى " على شيء من الأشياء المادية كالصحراء فتأتي الكلمة مناسبة ومعبرة تعبيرا دقيقا عن تلك الأشياء، ولكننا إذا أضفين نفس الكلمة على الظواهر المتعلقة بالحياة الإنسانية كالحرية، فإنها تأتي غير مناسبة وبالتالي غير معبرة عن تلك الظواهر.بهذا الطرح رفض برجسون فكرة التطابق لأن مجال الفكر أوسع من مجال اللغة الشيء الذي يجعل اللغة غير قادرة على التعبير على جميع أفكارنا.اللغة والتواصل:كيف يكون التواصل إجرائيا؟ ثم هل تكون اللغة أثناء التواصل أداة للكشف أم أداة للإخفاء؟ نظرية التواصل قديمة في الفكر الفلسفي، فقد تم الإعتقاد بأن التواصل بتحقق إذا ما توفرت له ثلاثة عناصر وهي: المرسل – الرسالة والمرسل إليه، إلا أنه مع ظهور الدراسات اللسانية المعاصرة تبين عقم هذا التصور بحيث لوحظ أن هذه العناصر الثلاثة غير كافية لكي يتحقق التواصل ما لم ينضاف إليها عنصر آخر هو السنن أو القدرة على فك رموزها. غير أن أهم ثورة حققتها نظرية التواصل كانت على يد جاكبسون: لأنه كشف عن إجرائية التواصل وعن الوظائف التي نريد تحقيقها أثناء هذه العملية تقدم هذه الخطاطة

التالية:نلاحظ من هذه الخطاطات اننا امام تصوربنيوي يجعل اللغة بنية ذات عناصر مترابطة فيما بينها وفق القانون الداخلي – ومن نتائج هدا التصور الغاؤة في خطاطة التواصل العناصر التي لاتنتهي الى البنية اللغوية مثل حركات اليدين وملاع الوجة أثناء الكلام والغاؤة في الخطاطة الثانية للوظائف الخارجة عن اللغة كالوظيفة المادية النفعية الامر الذي يدل على ان الخطاب لا يناثر بالخلفيات أو العوامل الخارجية الواقعية مما يجعل اللغة شفافة كاشفة وقابلة لجعل التواصل اجرائياإن عيب جاكوسون وغيرة- هو أنهم تصورا اللغة متعاليد عن المجتمع وهو تصصور لن بينما عدنا على فهم الخطاب واستجلاء معناه- لان سيجعل الكلام مجرد مجموع وهو من الكلمات المنتاسقة كل كلمة تتخد معناها ويتم فهمها انطلاقا من سياقها أي من علاقتها بمجموع الكلمات التي ترنبط معها – والحقيقة أن اللغة مؤسسة اجتماعية مثلها مثل باقي طؤسسات الاجتماعية الآخرى تتأثر ببعضها البعض الآمر الذي يجعل اللغة تحمل في كل عنصر تتكون منه المظاهر الثقافية للمجتمع الذي تنتمي الي –وإذا سلمنا بهذا التصور فإننا سننتهي إلى القول بأن اللغة ليست لحكومة بقواعدها فحصب وإننا لا نستطيع استعمال بعض الكلمات في هذا المقام.

النظرية والتجريب

تمهيد: إن الحديث عن النظرية داخل الممارسة العلمية يقتضي منا الوقوف عند عدة تساؤلات ذات طبيعة إبستيمولوجية، ومن بين هذه التساؤلات يستوقفنا سؤال ما هو الفرق بين مفهومي التجربة والتجريب؟

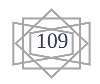
مفهوم التجربة والتجريب:

يعتبر الفيلسوف الفرنسي "ألكساندر كويري" أن التجربة تعبير عن نوع من الحس التجريبي، ولو اعتبرت السمة الأساسية للعلم الكلاسيكي فهي مع ذلك تظل تشكل معطا غامضا؛ إذ إن التجربة بالمعنى العام: الملاحظة العامة، فهي لم تشكل سوى عائق إبستيمولوجي يحول دون تقدم المعرفة العلمية، في حين يشكل التجريب نوعا من المساءلة المنهجية للطبيعة، فهو إذن نقطة تقاطع بين ما هو إمبريقي تجريبي، و ما هو رياضي عقلي. إن التجريب إذن يمكننا من إنشاء فكرة واضحة حول الواقع، اعتمادا على استبدالات علمية رياضية. لعل ما أصبح يميز الممارسة العلمية المعاصرة هو هذا التوجه نحو ما هو عملي، وهو توجه يفترض اعتماد التجريب كمنطلق لفهم الواقع بناءا على مقدمات رياضية.

في ذات السياق ينظم الرياضي الفرنسي المعاصر " رونيه توم" إلى النقاش الإبستيمولوجي الدائر حول إشكالية التجربة والتجريب داخل النظرية العلمية. بحيث يميز بين التجربة والتجريب. فإذا كانت التجربة في العلم الكلاسيكي تعني التكرار، فإن التجريب يعني بناء التجربة وفق أدوات وشروط علمية دقيقة يلخصها في الشروط التالية:

1. عزل الظاهرة، ويقتضي بذلك مختبرا علميا مجهزا.
2. اعتماد وسائل علمية تجريبية.
3. إحداث تأثيرات طاقية أو كيميائية على الظاهرة المدروسة بهدف رصد ردود فعلها.
4. تسجيل مجمل التغيرات التي تظهر على الظاهرة المدروسة.

بالاعتماد على هذه الخطوات يتسنى للعالم الانتقال من التجربة بمعناها الكلاسيكي إلى التجربة بمعناها المعاصر، أي الانتقال إلى التجريب الذي يخول للعالم بناء النظرية العلمية.



وفي ذات السياق يعدد الفيزيولوجي الفرنسي "كلود برنار" التجربة باعتبارها خطوة تتحقق من خلالها الفكرة أو الافتراض القبلي الذي يبنيه العالم حول ظاهرة ما. وفي هذا الإطار ميز الفيلسوف داخل المنهج التجريبي بين الخطوات التالية:

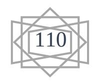
1. الملاحظة وداخل الملاحظة يمكن أن نميز بين الملاحظة العامية والملاحظة العلمية.
2. الفرضية وهي الفكرة التي يكونها العالم حول ظاهرة ما وداخل الفرضية يمكن أن نميز بين الفرضية التخمينية والفرضية العلمية.
3. التجربة وهي المحك الذي نختبر من خلاله الفرضية. فإذا ثبت صدقها تحولت من فرضية تخمينية إلى فرضية علمية.
4. استنتاج وصياغة القانون وهي الخطوة التي ينتمي إليها العالم من استخلاص النتائج العلمية وبناء القوانين النظرية.

واعتبارا لهذا سنجد كلود برنارد يلخص هذه الخطوات في قوله (إن الفكرة التي تبلورت من خلال الوقائع هي التي تمثل العلم، أما الفرضية التجريبية فليست سوى فكرة علمية متصورة. إن النظرية ليست شيئا، غير الفكرة العلمية المراقبة من طرف التجربة).

آراء الفلاسفة حول العقلانية العلمية:

ما هي الأسس التي تقوم عليها النظريات العلمية؟ وبالتالي ما هي التحولات التي طالت العقل والعقلانية العلمية؟ وأخيرا كيف تتحدد العقلانية العلمية بين المعرفة العلمية والكلاسيكية والمعرفة العلمية المعاصرة؟
لقد شكل هذا السؤال مثار جدل إبستيمولوجي بين الأطروحات والتصورات الإبستيمولوجية المختلفة.

رأي جون بيير فرنار: ينطلق "جون بيير فرنار" من مسائلة طبيعة العقل وأصوله، إذ يعتبره ظاهرة بشرية، ومن ثم فهو خاضع في تطوره للشروط التاريخية، إن العقل إذن محايث بالتاريخ فهو لا يقع على هامش التاريخ بل هو مرتبط بالصيرورة التاريخية والتحولات التي تلحق مسار المعرفة العلمية.



وفي هذا الإطار نجد "جون بيير فرنار" يحدد لنا طبيعة العقل بين العقلانية الكلاسيكية والعقلانية المعاصرة. تتحدد طبيعة العقل في العلم الكلاسيكي باعتباره بنية قبلية ثابتة، فهو إذن جوهر متعال مطبوع بالصرامة والثبات والانغلاق. ولعل هذا ما يمكن أن نلمسه في العقلانية الكلاسيكية التي كانت تنهض على مفاهيم مثل الثبات، والصرامة، والإطلاقية، والانغلاق. لقد أصبح العقل المعاصر يعبر عن الروح العلمية المعاصرة التي شكلت قطيعة إبستيمولوجية مع التقنيات والمطلقات الكلاسيكية. فالعقلانية المعاصرة أصبحت أكثر انفتاحا ومرونة. ونسبية الشيء الذي جعل العقل المعاصر يتشبع بهذه الروح العلمية المعاصرة.

رأي محمد أركون: يندرج تصور المفكر "محمد أركون" ضمن سياق النقاش الإبستيمولوجي المرتبط بتطور العقل وانتقاله من عقل كلاسيكي منغلق إلى عقل معاصر منفتح.

يميز "أركون" داخل صيرورة العقل الغربي بين ثلاث مراحل وهي مرحلة القرون الوسطى والمرحلة الحديثة أو الكلاسيكية ثم المرحلة المعاصرة. ففي القرون الوسطى كان العقل الغربي لاهوتيا، إذ كان آباء الكنيسة يحتكرون المعرفة الفلسفية أو العلمية أو الدينية، وكانوا يطبعونها بطابع ديني لاهوتي يعبر عن تعاليم الكنيسة، إلا أن العقل في الأزمنة الحديثة قد بدأ يتحرر من سلطة الكنيسة ورجال الدين. وهكذا عرف العقل تحولا في مساره وفي منطقه و أسسه وهذا ما مثله فلاسفة محدثون كديكارت وسبينوزا، بحيث خلصوا العقل من طبيعته اللاهوتية.
رأي أولمو: يميز "أولمو" بين أسس العقلانية الكلاسيكية والعقلانية المعاصرة فبالرغم من الشك الديكارتي والنقد الكانطي ظل العقل الكلاسيكي عقلا ثابتا مطلقا يقينيا لا ينمو ولا يتطور، إنه جوهر متعالي أو بنية فكرية قبلية. وبخلاف ذلك عرف العقل في العقلانية المعاصرة تحولا في طبيعته جعله عقلا متطورا ديناميا نشيطا وفعالا، إنه عقل يعبر عن النشاط والفعالية المرتبطة بالممارسة الإنسانية.

معايير علمية النظريات العلمية:
يحيلنا الحديث عن علمية النظريات العلمية إلى التساؤل عن معاييرها. لقد شكل هذا التساؤل مثار جدل بين الأطروحات والتصورات المختلفة:

- يميل "أينشتاين" إلى هذا السجال ويعتبر أن التجربة لا تشكل بمعناها الكلاسيكي أساس المعرفة العلمية، بل تشكل عائقا ابستملوجيا يحول دون بناء المعرفة العلمية وتقدمها، فالمعرفة العلمية المعاصرة أصبحت تقوم على مقدمات العمل الرياضي القائم على الاستنباط والاستنتاج والتماسك المنطقي الرياضي، بحيث تكون نتائج هذا النسق الرياضي متطابقة مع التجربة, ويمكن أن نفهم ذلك من خلال المعرفة العلمية المعاصرة.
- ويقوم تصور "دوركايم" على أن النظرية لا تعتمد على معطيات التجربة وحدها فصدق وصلاحية النظرية العلمية يرتبط بكونها نسق القضايا الرياضية ويمكن إجمال هذه القضايا الرامية إلى مبادئ اعتماد الرموز الرياضية في قياس الوقائع الفيزيائية، والصياغة الرياضية، واعتماد قواعد التحليل، والمقاربة بين المعطيات الرياضية مع الوقائع التجريبية. وأن معيار صدق وصلاحية النظرية يتميز بعدم وجود تناقض بين الافتراضات والنتائج المستنبطة منها. وعليه، فإن الاتفاق مع التجربة هو الذي يشكل بالنسبة للنظرية الفيزيائية المعيار الوحيد للحقيقة.

المنطق والرياضيات:

أولا: المنطق

<u>1-الإنسان منطقيٌّ بالطبيعة ولكن:</u>

إن الإنسان منطقيٌّ بالطبيعة؛ لأنه يستطيع أن يفكّر تفكيرًا سليمًا ويصل إلى نتائج صحيحة دون أن يكون له إلمام بقواعد علم المنطق. وهذا شيء جليّ؛ لأن كل إنسان عندما يجد نفسه أمام معضلة، يلجأ إلى التفكير للحصول على حلول مناسبة، ويصل إلى ذلك بعد محاولات قد تقلّ أو تكثر حسب الظروف. وكمثال على ذلك: لمّا تُعلَنُ نتائج امتحان ما، فإنّ من له ابنًا شارك فيها، إذا قيل له بأن جميع من شاركوا قد نجحوا، فإن هذا الإنسان يستطيع أن يعرف النتيجة، وهي نجاح ابنه بدون أن تكون عنده معرفة بتلك القاعدة المنطقيّة التي تقول بأن كلّ ما يصدق على الكلّ يصدق بالضرورة على كل جزء يندرج تحته. فابنه جزء من الكلّ، وقد أُعلِن عن نجاح الكلّ، فيترتب على ذلك نجاحه.

إلا أن تفكير الإنسان ليس معصومًا من الخطإ، فقد يقع في الزلل كما يحدث كثيرا في تفكير الولد والرجل الهمجي. علمًا بأنه يمكن حتى لغير هذين الصنفين الوقوع في الخطإ؛ وذلك لأن التفكير قد يُستخدم على وجه أفضل، كما أنه قد يُستخدم على وجه سيئ. فالتفكير مثل السيارة، إن أحسن قائدها القيادة حقّقت الغرض، وإن أساء استعمالها انتهت به القضية في حضيض.

<u>2-حاجة الإنسان إلى علم المنطق:</u>

فمن أجل ما سبق ذكره يظهر لنا أنه رغم أن الإنسان منطقي بالطبيعة إلاّ أنه يبقى بحاجة ماسّة إلى علم المنطق؛ لتعقّد الحياة وتشعبها، ولِما أن العقل قد يقع في الخطإ في بعض الأوقات فيحتاج إلى آلة تستطيع تقويم اعوجاجه إذا حدث، فالمنطق هو هذه الآلة التي يمكن أن تساعده في حلّ مثل هذه المشكلة بأقل تكلفة وأقلّ جهد. ثم إن الإنسان في هذا العصر بحاجة إلى المنطق أكثر من أي وقت مضى؛ لأن الحياة زادت تعقدًا، وإنّ عصرنا يُعتبَر عصر السرعة، فكلّ ما يساعد على اكتساب الوقت شيء مهمّ. فهذا ما يجعل إنسان هذا العصر أكثر احْوِجاجًا إلى المنطق أفضل من ذي قبل.

<u>3-تعريف علم المنطق:</u>

إنّه من الصعب إعطاء تعريف جامع مانع للمنطق، ولكنّ هذا لا يعني عدم وجود أي تعريف، بل هناك تعاريف مُتَداوَلَة منها:-

I-المنطق هو ذلك العلم الذي يُوضّح صحيح الفكر من فاسده.

II-المنطق آلة تعصم الذهن من الزلل.

III-المنطق علم يهتمّ بالقواعد الصورية لكل تفكير.

4-الواضع الأول لعلم المنطق:

الواضع الأوّل لعلم المنطق هو أرسطو، ذلك الفيلسوف اليوناني المشهور. ولكنه لم يُطلِق عليه هذا الاسم، بل سمّاه علم التحليلات، والذين أطلقوا عليه اسم المنطق هم شُرّاح أرسطو.

5-جانبا علم المنطق:

لعلم المنطق جانبان: جانب نظري: وهو المنطق الصوري أو الشكلي أو المنطق الأرسطي. وجانب تطبيقي: وهو استخدام قوانين المنطق النظري وتطبيقها، وذلك عن طريق وضع مناهج البحث للعلوم المختلفة بغرض كشف حقائقها ووضع قوانين ثابتة لها.

6-فائدة علم المنطق ووظيفته:

لدراسة علم المنطق فوائد جَمَّة يمكن تلخيصها فيما يلي:

I-المنطق يُنمِّي فينا القدرة على الحكم والبرهنة، واستخدام النقد الصحيح البنّاء.

II-المنطق يساعدنا لكشف المغالطات الساذجة (falsification naïve) أو المفرضة، فنقبل الحقّ لأنه حق، ونرفض الباطل لأنه باطل.

III-يساعدنا المنطق في وضع الخطط للوصول إلى حلول للمشكلات الصعبة باتباع التسلسل والتناسق والتنظيم في التفكير.

IV-نستخدم المنطق لوضع مناهج البحث للعلوم المختلفة، فيساعد بذلك في تقدم العلوم.

V-ووظيفة المنطق وضع قوانين لكي يسير عليها التفكير السليم.

7-موضوع علم المنطق الصوري:

اتفقت كلمة المناطقة على أن دراسة المنطق تتمحور حول ثلاثة أشياء: التّصوّر والتّصديق والاستدلال.

أ-التّصوّر: يُقصَد به ذكر حقيقة الشيء دون الحكم عليه، وذلك مثل: شجرة – سيّارة – مدرسة. ومن الواجب أن يتمّ ذكر هذا الشيء عن طريق لغة مفهومة من قبل المتكلم والمخاطَب؛ لأن اللغة ضروريّة جدًّا ودورها هامٌّ في التخاطب، فهي مطية الأفكار، إذ عن طريقها تنتقل الأفكار من شخص إلى آخر، فمن هنا تظهر أهميّتها، فعدم التفاهم في اللغة معناه



عدم التطابق في التصوّر. كما أنه لابد من استخدام هذه اللغة في اصطلاح متفق عليه؛ إذ إنّ عدم الاتفاق على المصطلح يُؤدِّي إلى عدم الاتفاق في المعنى، فيكون التصوّر في غير مقصوده. ولا بدّ أن يكون هذا التصوّر في شيء سبقت معرفته إلى بال كل من المتكلم والمخاطب، وبدونها إمّا أن يكون التصور خاطئًا أو يكون متعدّدًا، وفي كليهما يكون التصوّر في غير محلِّه.

ب-التصديق: يقصد به إيجاد نسبة للتصور عن طريق الحكم عليه إيجابًا أو سلبًا صدقًا أو كذبًا، مثل: المدرسة واسعة، السيّارة بطيئة، وغيرها.

ج-الاستدلال: وهو انتقال عقلي من قضية فُرضت صحتُها إلى أخرى تلزم عنها: أي استنتاج مجهول من معلوم، أو إيراد الدليل لإثبات صحة المدلول. والاستدلال هو ما يعتمد عليه رجال الشرطة في تحقيقاتهم خلال بحثهم عن مرتكبي الجريمة بعد حدوثها. وللاستدلال ثلاث صور وهي:

-الاستدلال البرهاني المنطقي: وهو الذي يصدر عن مبادئ يقينية ومقومات برهانية ويُؤدِّي إلى العلم، فهذا ما يجعل نتائجه تكون صحيحة. وهو نوعان:

* الاستدلال المباشر: وهو استنتاج قضيّة من أخرى مباشرة بدون اللجوء إلى قضية أخرى. ومثاله:

كلّ النيجريين أفارقة

* عليّ إفريقي

* الاستدلال الغير المباشر: وهو استنتاج قضيّة من أخرى عن طريق اللجوء إلى قضية أخرى. ومثاله:

كلّ النيجريين أفارقة

عليّ نيجري

* عليّ إفريقي

* الاستدلال الاستقرائي أو التجريبي: وهو استنتاج قانون عام عن طريق دراسة الجزئيّات، وهو آلة العلماء في بحوثهم العلميّة. ومثاله:

الحديد يتمدّد بالحرارة

الرّصاص يتمدّد بالحرارة

الذّهب يتمدّد بالحرارة

* كل المعادن تتمدّد بالحرارة.

-الاستدلال التمثيلي: وهو استنتاج شيء من شيء بسبب المشابهة، فهو بذلك استنتاج جزئي: أي من جزء إلى آخر يشابهه. مثاله: القول بأنّ كوكب المريخ يستمدّ نوره من الشمس لمشابهته بكوكبنا الأرضي.

8-قوانين الفكر الأساسيّة:

لقد اهتم المناطقة بصياغة القوانين الأساسية العامّة التي تحكم التفكير السليم. وعلى ذلك يرى أرسطو أن هذه القوانين بديهية؛ لأنها لا تحتاج إلى برهان لاثباتها، ولأن جميع العلوم والأحكام وكافة صور الاستدلال تستند إليها. وهذه القوانين هي:-

I-قانون الذاتية أو الهويّة: (La loi d'identité)، ويرمز إليه بأن "أ" هو "أ"، كما يسمّى أيضا بأن الشيء هونفسه.

والمقصود بذلك هو أن الشيء هو نفسه بصفاته الأساسية الجوهرية مهما اختلفت صفاته العرضية، فالإنسان هو الإنسان بصفاته الأساسية بغض النظر عن صفاته العرضية مثل اللون والجنس واللغة أو الصفات الجسمية كالضخامة والنحافة والصغر والكبر والصحة والمرض وغيرها.

II-قانون عدم التناقض: (La loi de non-contradiction)، ويرمز إليه بأن "أ" لا يمكن أن توصف بأنها "ب" ولا "ب" في نفس الوقت. ومثال ذلك: لا يمكن وصف شخص بأنه طالب و لا طالب في نفس الوقت.

III-قانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع: (La loi de tier impossible)، ويرمز إليه بأن "أ" إمّا أن تكون "ب" أولا "ب"، ولا ثالث لهذا الاحتمال. ومثال ذلك: الطالب إمّا أن يكون حاضرًا أو لا حاضر ولا ثالث لهما، أي لا وسط بين الحضور والغياب.



القضيّة المنطقيّة:

1-تقسيم الجمل إلى خبريّة وإنشائيّة:
ينقسم الكلام إلى خبر وإنشاء. فالخبر ما يمكن أن يُقال لصاحبه صادق أو كاذب، مثل: حضر الأستاذ، أمطرت السماء. أما الإنشاء فهو ما لا يمكن أن يقال لصاحبه صادق أو كاذب، ويشمل الأمر مثل: اخرُجْ من الفصل، والنهي مثل: لا تخرُجْ من الفصل، والاستفهام مثل: هل تخرج للعب هذا المساء؟، والدعاء مثل: يارب اغفرْ لنا، والتعجب مثل: ما أجمل السماء!
فالقسم الأول، يعني الخبر، هو الذي يدخل في القضية المنطقية.

2-تعريف القضيّة المنطقية:
القضية هي قول يحتمل الصدق أوالكذب لذاته.

3-مُكوِّنات القضيّة المنطقية:
تتكون القضية المنطقية من ثلاثة أشياء: الموضوع والمحمول والرابطة:
I-الموضوع: هوالحدّ الذي نحكم عليه في القضية، ويشترط أن يكون اسمًا دائمًا.
II-المحمول: هوالحدّ الذي نحكم به في القضية، ويمكن أن يكون اسمًا أو فعلاً أو صفةً.
III-الرابطة: هي ما يربط بين الموضوع والمحمول، وهي ملحوظة في اللغة العربية، أمّا في اللغات الأوربية فملفوظة. والرابطة في اللغة العربية تُقدَّر بضمير يعود إلى الموضوع، أو بيكون.
وهذه أمثلة لبعض القضايا المنطقية نُسرِدها لكي نطبق عليها المعايير التي ذكرنا قبل قليل، وهي:
* التلميذ إنسان متعلِّم.
* التلميذ يجتهد في دروسه.
* التلميذ مجتهد.
وبتأمّل الأمثلة السابقة سنلاحظ الأشياء الآتية:
◄أن الموضوع في القياضايا السابقة كلها اسم.
◄أنّ المحمول في الأولى اسم، وفي الثانية فعل، وفي الثالثة صفة.
◄أن الرابطة ما ظهرت فيها على الاطلاق. ولكننا لو ترجمنا القضية التالية إلى الفرنسية أو الإنجليزية لظهرت الرابطة مثل: علي ذكيّ
(Ali is intelligent) (Ali est intelligent)

4-أقسام القضيّة المنطقية:
تنقسم القضية المنطقية إلى قسمين: شرطية وحملية.

I-القضية الشرطية: هي التي قُيِّد حكمها بشرط، وهي قسمان: شرطية متصلة وشرطية منفصلة.
◄القضية الشرطية المتصلة: هي التي يمكن الجمع فيها بين الشرط وجزائه مثل:إذا دخلتَ ضربتُك، فهنا يمكن الجمع بين الدخول والضرب.
◄القضية الشرطية المتصلة: هي التي لا يمكن الجمع فيها بين الشرط وجزائه مثل: إمّا أن تدخلَ أو أضربك، فالممكن هنا احتمال واحد من بين الاثنين: وهو الدخول أو الضرب.
II-القضية الحملية: هي التي لم يُقيّد حكمها بشرط، بل أُطلق إطلاقًا. وهي إمّا أن تصف شيئا بشيء مثل: التلاميذ حاضرون، وتسمّى موجبة، أو تنفي صفة عن شيء مثل: ليس التلاميذ حاضرين، وتُسمّى سالبة. وهذا الاختلاف في الإيجابية والسلبية يسمّى اختلافًا في الكيف. ثم إن هذا الحكم إما أن ينطبق على جميع أفراد الموضوع، مثل: كل التلاميذ حاضرون، وتسمى كلِّية، أو ينطبق على جزء من أفراد الموضوع مثل: بعض التلاميذ حاضرون، وتسمى جزئية. وقد يكون موضوع القضية جزئيًّا مشخَّصًا مثل: أرسطو حيوان، فهذه القضية تسمى شخصية أو مخصوصة، وهي في قوّة الكلية. وقد يكون موضوع القضية جزئيًّا مهملاً مثل: النيجريون أفارقة – النيجريون مسلمون، فهذه تُؤوّل على حسب مدلولها ومعناها، فإن كان مدلولها كليا، كما في المثال الأول سُمِّيت كلية، وإن كان معناها جزئيًّا كما في المثال الثاني فهي جزئيّة.
وعلى هذا تكون القضية الحملية منقسمة إلى أربعة أقسام:
◄كلية موجبة (ك.م) مثل: كل التلاميذ حاضرون.
◄كلية سالبة (ك.س) مثل: لا تلميذ حاضر.
◄جزئية موجبة (ج.م) مثل: بعض التلاميذ حاضرون.
◄جزئية سالبة (ج.س) مثل: ليس بعض التلاميذ حاضرين.
5-أسوار القضيّة المنطقيّة:
السور هو ما يحيط بالشيء، ومن هذا المعنى نسمع سور الحديقة وسور المدرسة. أمّا سور القضية فهو الكلمة الدالّة على الكَمّ فيها. وأنواع الأسوار التي تستعمل في القضية الحملية أربعة وهي كالآتي:-
I-سور كلِّيّ في حالة الإيجاب: وهو كلمة " كلّ " أو ما في معناها مثل: عامّة وعموم وكافّة وغيرها مثل كل التلاميذ حاضرون.
II-سور كلّيّ في حالة السلب: وهو لا أحد، لا واحد، لا شيء مثل: لا تلميذ حاضر.



III-ســور جزئي في حالة الإيجاب: وهو كلّ كلمة تدل على أقلّ من " كلّ " مثـل: بعض، جزء، معظم، غـالبيـة، قليـل، كثير، مثـل: بعض التلاميـذ حاضرون.
IV-سور جزئي في حالة السلب: وهو كلّ كلمة تدل على أقلّ من " كلّ " مع زيادة ليس مثل: ليس بعض التلاميذ حاضرين.
6-تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية:
I-القضايا التحليلية: هي التي يكون محمولها هو نفس الموضوع، بمعنى أن المحمول تكرار أو تحليل للموضــــوع، ولا يزيد معرفة جديدة على الموضوع. ومن أمثلتها:
* الإنسان حيوان مفكِّر.
* الليث هو الأسد.
* المدرسة بناء يتعلّم فيها الناس.
* المثلّث شكل هندسي محاطٌ بثلاثة أضلاع متقاطعة.
ومعيار الصــــدق في هذه القضــــايا هو خلوهامنالتناقض، وليس تطابقها للواقع الخارجي.
II-القضــــايا التركيبية: وهي التي يُضــــيف محمولها شــــيئا جديدا إلى موضوعها لم يكن متضمِّنًا فيه. ومن أمثلتها:
* السماء أمطرت.
* المعدن يتمدد بالحرارة.
* المرأة أطول عمرًا من الرجل.
* النيجر استقلّ من فرنسا في سنة 1960م
ومعيار الصــــدق في هذه القضــــايا هو تطابقها للواقع الخارجي. ويمكن التأكّد من مطابقتها للواقع الخارجي عن طريق المشــــاهدة أو التجربة أوالإحصاء أو الرجوع إلى الكتب أو غير ذلك.

الاستغراق:

1-تعريف الاستغراق: هو الحكم على جميع أفراد الموضوع.
2-تعريف الحدّ المنطقي: هو اللفظ الذي يصلح أن يُخبَر به أو يُخبَر عنه.
3-الحدّ المستغرق: هو الحدّ الذي حكمنا فيه على جميع أفراده.
4-الحدّ الغير المستغرق: هو الحدّ الذي حكمنا فيه على جزء من أفراده.
5-تطبيق الاستغراق على القضايا الحملية الأربع:
◄كلية موجبة (ك.م) مثل: كل التلاميذ حاضرون. وهنا موضوع القضية (التلاميذ) مستغرق؛ لأننا حكمنا على جميع أفراده، وأمّا المحمول(حاضرون) فليس مستغرقا؛ لأن الحكم لا يشمل جميع أفراده.
◄كلية سالبة (ك.س) مثل: لا تلميذ حاضر. وهنا موضوع القضية (التلاميذ) مستغرق؛ لأننا حكمنا على جميع أفراده، وكذالك المحمول (حاضرون) مستغرق؛ لأن الحكم يشمل جميع أفراده.
وباعتبار القضيتين السابقتين (كلية موجبة وكلية سالبة) نلاحظ أنّ الموضوع في كلتيهما مستغرق، وهكذا تكون كلّ قضية كلية موجبة كانت أو سالبة.
◄جزئية موجبة (ج.م) مثل: بعض التلاميذ حاضرون. وهنا موضوع القضية (التلاميذ) غير مستغرق؛ لأننا حكمنا على بعض أفراده، وكذالك المحمول (حاضرون) غير مستغرق؛ لأن الحكم لا يشمل جميع أفراده.
◄جزئية سالبة (ج.س) مثل: ليس بعض التلاميذ حاضرين. وهنا موضوع القضية (التلاميذ) غير مستغرق؛ لأننا حكمنا على بعض أفراده، وأمّاالمحمول (حاضرين) فمستغرق؛ لأن الحكم يشمل جميع أفراده.
وباعتبار القضيتين السالبتين (كلية وجزئية) نلاحظ أنّ المحمول في كلتيهما مستغرق، وهكذا تكون كلّ قضية سالبة، كلية كانت أوجزئية.
وعلى هذا نسوق تلك القاعدة المنطقية المشهورة التي تقول: « إنّ القضايا الكلّيّة تستغرق موضوعاتها، وأمّا القضايا السّالبة فتستغرق محمولاتها .»



القياس:

1. تعريف القياس:

هو قول يتألف من قضيتين بحيث تتولد منهما عن طريق الإلزام، قضية ثالثة، وهو المسمى باستدلال الغير المباشر، مثل:

كل إنسان مفكر؛

سقراط إنسان؛

> سقراط مفكر

2. مقدمات القياس:

تسمى المقدمة العامة في القياس بالمقدمة الكبرى، وتسمى المقدمة التي تليها، بالمقمة الصغرى، وتسمى القضية التي تتولد من القضيتين نتيجة.

3. حدود القياس:

إن القياس يتكون من ثلاث فضايا، وهذه القضايا تحتوي على ثلاث حدود وهي:

أ- الحد الأكبر: وهو الحد الذي يظهر في المقمة الكبرى فقط.
ب- الحد الأصغر: وهو الحد الذي يظهر في المقمة الصغرى فقط.
ت- الحد الأوسط: وهو الحد الذي يظهر في المقمة الكبرى وفي المقدمة الصغرى.

4. دور الحد الأوسط وأهميته في عملية القياس:

يلعب الحد الأوسط دور الرابطة بين الحد الأكبر والحد الأصغر، حيث إن الحد الأصغر يدخل في الحد الأكبر عن طريق دخوله في الحد الأوسط، فمن هنا يكون الحد الأوسط ضروريا في الربط بينهما.

وأما عن أهميته في عملية القياس، فهو الذي يحدد نوعية القياس وشكله، إما من الأول أو الثاني أو الثالث أو الرابع.

5. مبدأ القياس:

إن مبدأ القياس هو أن كل ما يحمل إيجابا أو سلبا على حد مستغرق، يحمل بالطريقة نفسها على كل جزء يندرج تحته.

فإذا حكمنا بأن كل إنسان مفكر، فيلزم أن يدخل تحت هذا الحكم جميع الأجزاء الداخلة تحته من زيد وعمرو وخالد وفاطمة وزينب وسلمة...الخ.

6. شروط القياس:

للقياس ثلاثة أنواع من الشروط: فمنها ما يتعلق بالتركيب، ومنها ما يختص باستغراق حدود المقدمات (الكمية)، ومنها ما يرتبط بكيفية

المقدمات، وتحت كل قسم شرطان، فيترتب على ذلك مجموع ستة شروط، وهي:

I- من حيث التركيب:

أ- يجب أن يكون في القياس ثلاث قضايا لا أكثر: المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى والنتيجة.

واشتراط ثلاث قضايا في القياس يمنع استعمال قضيتين فقط، مثل:

كل التلاميذ ناجحون

< أنا ناجح

كما يمنع استعمال قياس يحتوي على أكثر من ثلاث قضايا، مثل:

كل التلاميذ ناجحون

علي تلميذ

محمد تلميذ

خالد تلميذ

< علي ومحمد وخالد تلاميذ

ب- يجب أن يتركب القياس من ثلاثة حدود لا أقل ولا أكثر: الحد الأكبر والحد الأصغر والحد الأوسط.

واشتراط ثلاثة حدود فقط يمنع من استعمال حد أوسط له أكثر من معنى؛ لأن ذلك سيؤدي إلى وجود قياس بأربعة حدود، مثل كلمة الساعة في القياس التالي:

كل ساعة مصنوعة

الحصة الدراسية ساعة

< الحصة الدراسية مصنوعة

فالنتيجة هنا خطأ؛ لأن الحدود أربعة: الساعة التي تلبس، ومصنوعة، والحصة الدراسية، والساعة بمعنى 60 دقيقة. وكذلك كلمة جارية في القياس الآتي:

كل جارية تتجمل

السفينة جارية

< السفينة تتجمل

فالنتيجة هنا أيضا خطأ؛ لأن الحدود أربعة: الجارية بمعنى البنت، وتتجمل، والسفينة، والجارية بمعنى اسم الفاعل المؤنث من جرى يجري.

II- من حيث الاستغراق:

أ- يجب أن يستغرق الحد الأوسط في مقدمة واحدة على الأقل، وهذا لا يعني امتناع استغراقه في المقدمتين.

لما أن الحد الأوسط هو حلقة الوصل بين الحد الأكبر والحد الأصغر، فيجب أن يستغرق في واحد منها على الأقل لكي يصح الاستدلال، فالقياس التالي خطأ لعدم توفر هذا الشرط، مثل:

كل سمكة تعوم

كل تمساح يعوم

< كل تمساح يعوم

فالقياس هنا خطأ؛ لأن الحد الأوسط لم يستغرق في كلا القضيتين، لأنه محمول قضية كلية موجبة فيهما.

ب- يجب أن لا يستغرق حد في النتيجة ما لم يكن مستغرقا في المقدمة التي أخذ منها.

أما إفادة أحد الطرفي النتيجة الاستغراق وعدم إفادته ذلك في المقدمة الوارد فيها، فيظهر في حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون موضوع النتيجة مستغرقا وغير مستغرق في المقدمة الصغرى، مثل:

كل طير يطير

بعض ذوات الأجنحة طيور

< كل ذوات الأجنحة تطير

وهذا الاستنتاج غير صحيح؛ لاستغراق موضوع النتيجة (كل ذوات الأجنحة) وعدم استغراقه في المقدمة الصغرى (بعض ذوات الأجنحة)

الحالة الثانية: أن يكون محمول النتيجة مستغرقا وغير مستغرق في المقدمة الكبرى، مثل:

بعض <u>النيجريين</u> عرب

بعض الإفريقيين <u>نيجريون</u>

< ليس بعض الإفريقيين عربا

وهذا الاستنتاج غير صحيح؛ لاستغراق محمول النتيجة (عرب)؛ لأنه محمول قضية جزئية سالبة، وعدم استغراقه في المقدمة الصغرى (عرب)؛ لأنه محمول قضية جزئية موجبة.

III- من حيث الكيفية:

أ- يجب أن تكون واحدة من المقدمتين على الأقل موجبة.

فلو لم تكن إحدى المقدمتين موجبة، لكانتا ســـالبتين، وفي هذه الحالة لا يكون هناك حد أوسـط بالمعنى الصـحيح؛ لأنه لاصـلة بين بين الحد الأكبر والأصـغر، وبذلك يكون الحد الأوسـط بعيدا عن الحدين الأكبر والأصـغر، مثل:

لا <u>نيجري</u> كردي
لا هندي <u>نيجري</u>
> لا هندي كردي

ب- يجب أن تكون النتيجة سالبة إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة.

وإذا كانت إحدى المقدمتين ســـالبة وجب أن تكون النتيجة ســـالبة؛ لأن النتيجة تتبع، دائما، أضعف المقدمتين، مثل :

لا واحد من <u>الإفريقيين</u> كردي
كل الهوسا <u>إفريقيون</u>
> لا واحد من الهوسا كردي

النتائج المترتبة على الشروط:

إن هناك ثلاث نتائج تترتب على الشـــروط الســـتة المذكورة في الأقســـام الثلاثة التي مرت. وهذه النتائج هي:

النتيجة الأولى: لا إنتاج من مقدمتين جزئيتين، فلا إنتاج في مثل:

بعض النيجريين مسلمون
بعض الجارما نيجريون

النتيجة الثانية: إذا كانت إحدى المقدمتين جزئية، وجب أن تكون النتيجة جزئية؛ لأنه سبق أن مر بنا أن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين، مثل:

كل نيجري إفريقي
بعض العرب نيجريون
> بعض العرب إفريقيون

النتيجة الثالثة: لا إنتاج من مقدمة كبرى جزئية وصـــغرى كلية كانت أو جزئية، مثل:

بعض العرب أفارقة
بعض البيض عرب
أو
بعض العرب أفارقة
كل السعوديين عرب

7. أشكال القياس:



للقياس أربعة أشكال، وتختلف حسب موقع الحد الأوسط من مقدماتها: فإما أن يكون الحد الأوسط موضوعا في الكبرى والصغرى، وإما أن يكون محمولا فيهما، وإما أن يكون موضوعا في الكبرى محمولا في الصغرى، وإما أن يكون محمولا في الكبرى موضوعا في الصغرى.

8. الشكل الأول وشروطه:

يقال بأن القياس من الشكل الأول، إذا كان الحد الأوسط فيه موضوعا في الكبرى ومحمولا في الصغرى، مثل:

كل التلاميذ ناجحون
بعض البنات طالبات
< بعض البنات ناجحات

ويشترط في هذا الشكل:

أ- إيجاب المقدمة الصغرى؛
ب- كلية المقدمة الكبرى.

9. أضروب الشكل الأول المنتجة:

ضروب الشكل الأول المنتجة أربعة وهي:

<u>الضرب الأول:</u>

ك. م　　كل طائر ذو صماخ
ك. م　　كل عصفور طائر
ك. م　　كل عصفور ذو صماخ

<u>الضرب الثاني:</u>

ك. س　　لا طائر ذو أذن
ك. م　　كل عصفور طائر
ك. س　　لا عصفور ذو أذن

<u>الضرب الثالث:</u>

ك. م　　كل نيجري إفريقي
ج. م　　بعض العرب نيجريون
ج. م　　بعض العرب إفريقيون

<u>الضرب الأول:</u>

ك. س　　لا مسلم يعبد الأصنام
ج. م　　بعض النيجريين مسلمون
ج. س　　ليس بعض النيجريين يعبدون الأصنام

ثانيا: الرياضيات أو التفكير الرياضي:

كانت الرياضيات وما تزال، العلم اليقيني الذي يمكن أن يثق به الإنسان، لذالك نالت الرياضيات احترام المفكرين طوال التاريخ، فهي اليوم اللغة الأساسية لكل العلوم المتقدمة، فلا يستطيع ان يستغني عنها أي عالم يهدف إلى صياغة نتائجه بلغة كميّة دقيقة، وهو شرط أساسي للمعرفة العلمية، كما لا يمكن الاستغناء عنها في الحياة اليومية لكل إنسان.

فما هي الرياضيات؟

1. تعريف الرياضيات:

التعريف الشائع للرياضيات أنها << علم الكم (المقدار) المتصل والمنفصل>> فهي كاي علم لابدّ أن يكون لها موضوع، وموضوعها هو الكم أو المقدار المجرد عن المادة، أي: الكم العقلي، فالأعداد في الرياضيات هي التي تهم الرياضي ولا يهتم بالمعدودات، أي الأشياء الواقعية المحسوسة.

وينقسم هذا الكم إلى قسمين: إما متصّل مثل الأسطح والأحجام. وإما متصل مثل الأعداد، وهناك فروع للرياضيات تدرس الكم المتصل وهي: الهندسة والميكانيكا، وفروع أخرى تدرس الكم المنفصل وهي: الحساب والجبر.

2. الرياضة البحتة والرياضة التطبيقية:

وتنقسم الرياضيات إلى قسمين أساسيين هما:

- الرياضات البحتة – والرياضيات التطبيقية.

ويقصد بالرياضيات البحتة ذالك الفرع من الرياضيات الذي يهدف إلى استنباط النتائج من مقدمات معينة يضعها الرياضي وتقوم صحة النتائج على صحة استنباطها من المقدمات وعلى فرض تسليمنا بتلك المقدمات.

ولا شأن للرياضي البحت بتطبيق نتائجه أو نظرياته على الواقع، أو مدى صحتها بالنسبة لهذا الواقع، بل كل ما نسأل عنه هو: هل النظريات تترتب بطريقة صحيحة عن المقدمات التي بدأ منها أم لا؟

أما الرياضة التطبيقية فهي الفرع من الرياضيات الذي يطبق في الواقع الفعلي، مثل: في الفيزياء، والكيمياء، وبقية العلوم.

ونحن حين نتكلم عن الاستدلال الرياضي هنا إنما نتحدث عن طريقة التفكير الرياضي في الفرع، البحث من الرياضيات.

3. الرياضيات نسق استنباطي:

كلمة نسق تعني بناء مترابط الأجزاء متكاملا يتألف من مجموعة من المفاهيم الرياضية ومجموعة من القضايا الرياضية، ينتظم كل ذالك في بناء متكامل نبدأ فيه من مجموعة من المفاهيم << الكلمات الاصطلاحية>> والقضايا، لتكون هي مقدمات هذا النسق، ثمّ مجموعة من القضايا تكون بمثابة النظريات الرياضية أو المبرهنات التي يتم استنباطها، والبرهنة عليها من المقدمات التي بدأنا منها.

ومعنى هذا أن البناء الرياضي بناء يلعب فيه الاستنباط – أو الاستدلال الرياضي – الدور الرئيسي، فهو الذي ينتقل بنا من المقدمات إلى النتائج ليكتمل البناء. لذا وصفت الرياضيات بأنها نسق استنباطي، فكيف إذن يتمّ بناء هذا النسق؟

4. أهم خصائص القضية الرياضية:

(أ) القضية الرياضية قضية تحليلية تعبر عن تحصيل حاصل:

القضايا الرياضية هي قضايا تحليلية، ولذالك فإنّ المحمول في القضية الرياضية لا يضيف إلى موضوعها جديدا من الواقع، وهذه القضايا هي التي توصف بأنها تحصيل حاصل، وبالتالي فإنّ صدق القضية الرياضية يتوقف على عدم التناقض بين طرفيها كما في القضية الآتية: 1 + 1 = 2.

فعندما نقول= 2 فإنه ليس في هذا تناقض مع قولنا (1+1) بل إنه مجرد تحصيل حاصل.

(ب) القضية الرياضية تعبر عن اللزوم المنطقي:

وهذا يعني أنّ الشطر الثاني من القضية يلزم لزوما منطقيا عن الشطر الأول، وهو (1+1).

وعندما نسلم مع " *إقليدس*" بأن المكان سطح مستو، فإنه يلزم عن هذا لزوما منطقيا أن مجموع زوايا المثلث تساوي 180 ونحن هنا نصرف النظر عمّا إذا كان المكان سطحا مستويا في الواقع أم لا. فالاستدلال الرياضي استدلال صوري، ولذالك نقول: إن القضية الرياضية تعبر عن اللزوم المنطقي الصوري.

5. *بناء النسق الرياضي:*

أشرنا منذ قليل إلى أن النسق الاستنباطي في الرياضيات يتألف من جزء ين، هما: المقدمات – ثمّ النتائج اللازمة عن المقدمات عن طريق الاستنباط، فما هي هذه المقدمات؟ وكيف نستنبط منها النتائج اللازمة عنها؟

(أ) مقدمات النسق:

تتألف مقدمات النسق من مجموعة من المفاهيم يقوم الرياضي بتعريفها، وتسمى بالتعريفات أو " المعرّفات " ومجموعة أخرى من المفاهيم يتركها الرياضي بدون تعريف تسمى ب"اللامعرفات"، ثم مجموعة من القضايا يسلم بها الرياضي دون برهان فيطلق على بعضها اسم "البديهيات"، ويطلق على البعض الآخر اسم "المسلمات" أو "المصادرات".

(ب) التعريفات أو المعرّفات:

وهي مجموعة من المفاهيم أو التصورات لها أهمية خاصة في النسق الرياضي، لذلك يحرص رجل الرياضيات على أن تكون لها معان محددة منذ البداية، فيكون أول ما يقوم به الرياضي هو أن يعرف لنا هذه المفاهيم تعريفا دقيقا، حتى لا يحدث بشأنها أي لبس أو غموض في معناها.

ولكل نسق من أنساق الرياضيات تعريفاته الخاصة به، فالهندسة الإقليدية مثلا: تعالج النقط، والخطوط، والمثلثات، والدوائر وما إلى ذالك، وكان تعريف هذه التصورات الرياضية أمرا مهما بالنسبة لهذه الهندسة.

وليس لأحد أن يناقش الرياضي في تعريفاته، بل يجب عليه أن يلتزم بهذه التعريفات التي يقدمها، أي أن لا يغيرها إلاّ إذا نبّه على ذلك.

ومن الأمثلة على التعريفات التي قدمها لنا " *إقليدس* " في هندسته:

النقطة: هي ما ليس له أجزاء.

الخط: هو طول بغير عرض.

السطح: هو ما له طول وعرض فقط.

(ج) اللامعرفات:



هي مجموعة من المفاهيم أو التصورات يأخذها الرياضي بدون تعريف، وذلك ليستخدمها في تعريف غيرها من المفاهيم.

ذلك لأننا لو تمسكنا بتعريف كل لفظ يرد في كلام الرياضي لتتابعت التعريفات إلى غير حد، لأن كل تعريف يتم على أساس ألفاظ أخرى، فلو طلبت تعريفا لهذه الألفاظ، أوردت ألفاظا أخرى، وهكذا إلى مالا نهاية.

وهنا لا بدّ من أن يأخذ بعض النقاط أو المفاهيم دون تعريف، حتى يمكن تعريف مفاهيم أخرى.

ومن أمثلة اللامعرفات:

<<جزء>> في تعريف النقطة.

<<الطول>> و<<العرض>> في تعريف الخط والسطح وهكذا.

(د) البديهيات:

لنفرض أن شخصا طلب منك دليلا على اعتقادك بأن <<المرء لا يمكن أن يكون في مكانين مختلفين في نفس الوقت>>. فماذا عساك أن تقول؟ ربّما تقول شيء كهذا: "اللامعرفات لكي يكون المرء في مكانين مختلفين في نفس الوقت فلا بدّ أن يكون شخصين بدلا من شخص واحد، ولكن من المستحيل أن يصبح الشخص الواحد شخصين>>. فهل يعد هذا دليلا؟ و بما اعترض صاحبك المجادل قائلا <<أنا أعترض على القول بأن الشخص لكي يكون في مكانين في وقت واحد يجب أن يكون شخصين، لأنك لم تقل ذلك إلا لأنك قد سلمت بأن الشحص الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين في نفس الوقت، و هذا هو ما سألتك أن تبرهن عليه لا أن تسلم به >>. و قد تبدو حجتك دائرية، إلا أن رفضها لم يزعزع إعتقادنا في القضية التي أمامنا، لذلك قد مجادلتك بصاحبك إلى حد قد لا تملك إلا أن تقول له: <<إنني أراها قضية صحيحة، فهي أوضح ما تكون بالنسبة لي، كيف يمكنني أن أجعلها واضحة بالنسبة لك>>.

يوضح هذا المثال أن هناك حقائق لا نملك إلا أن نقر بها و لا نحتاج في ذلك برهانا، عقليا كان أم تجريبيا، لأن هذه الحقائق لم تقم على أساس المشاهدة و الخبرة، و ليست هي ناتجة عن مقدمات سابقة عليها، و مثل هذه الحقائق هي التي تطلق عليها اسم "البديهيات".

و على ذلك يمكن تعريف البديهيات بأنها: <<قضية واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان >>. فالرياضي إذن يسلم بمجموعة من القضايا لأنها تبدو على درجة من الوضوح لا تحتاج معها إلى أي برهان، لا يملك العقل أمامها إلاّ التسليم بصحتها على الفور، و هذا هو التعريف التقليدي للبديهية.

و هناك تعريف جديد للبديهية، يرى أن البديهية بوجه عام هي: <<قضية لا تنتمي إلى العلم الذي تتحدث فيه، بل يستعيرها هذا العلم من علم آخر أعم منه>>

و عادة ما يتم ترتيب العلوم من حيث عموميتها على النحو التالي:

1-المنطق: و هو أعم العلوم لأن كل العلوم تستخدم قوانينه و قواعده، و على رأسها قوانين الفكر الأساسية.

2-الرياضيات: العلوم الطبيعية و الإنسانية تستخدم الرياضيات عندما تصيغ قوانينها صياغة كمية.

3-العلوم الطبيعية: العلوم الإنسانية تستفيد منها، فعلم النفس مثلا يستفيد من الفسيولوجيا عندما يوضح أثر الجهاز العصبي و الغدد على سلوك الإنسان.

4-العلوم الإنسانية: و هذه هي أخص العلوم، لأنها تستفيد من كل العلوم السابقة و تستخدم قوانينها و مفاهيمها.

و لكل علم من هذه العلوم فروع فيها ما هو أعم و ما هو أقل تعميما، ففي العلوم الطبيعية مثلا نجد الفيزياء أعم هذه العلوم، و أقلها تعميما علم البيولوجيا... وهكذا.

فإذا أخذ علم أدنى من قضية من علم أعلى منه في سلم التعميم ليستخدمها في مجال علمه، كانت هذه القضية بالنسبة لهذا العلم الأدنى بديهية، فيسلم بها دون برهان لأنها ليست من قضاياه، بل من قضايا علم آخر أعم منه.

و هذا التعريف الأخير للبديهية يخلصنا من الخلاف الذي يمكن أن يدور حول مفهوم"الوضوح الذاتي" الذي اعتمد عليه التعريف التقليدي، لأنه مفهوم نسبي، قد يختلف من فرد إلى آخر، و من زمان إلى زمان ... و هكذا.



فما هو واضح ذاتيا بالنسبة لشخص قد لا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر، و ربما ما كان يبدو في الماضي غير واضح أصبح في أيامنا من الأمور الواضحة تماما، وبذلك جاء التعريف الثاني للبديهية لحسم مفهوم البديهية بما لا يترك مجالا للخلاف و وجهات النظر.

و من أمثلة البديهيات التي قدمها لنا " *إقليدس*" :

-الكل أكبر من الجزء

-المساويان لشيء ثالث متساويان

هـــ-المسلمات: (المصادرات)

المسلمة الرياضية أو المصادرة هي: قضية يسلم بها الرياضي تسليما دون برهان. لا لأنها واضحة بذاتها، بل لأنه أراد أن يتركها بلا برهان لكي يتخذها أساسا للبرهنة على غيرها من القضايا الأخرى، و هي (النظريات الرياضية). وهو لا يملك إلاّ أن يتركها بلا برهان و إلاّ فشل في البرهنة على أية قضية، لأن البراهين سوف تتراجع إلى ما لا نهاية.

و ليس بالضرورة أن تكون المسلمة مطابقة للواقع. و ليس لأحد أن يسأل الرياضي عن مدى تطابق مصادراته مع الواقع، لأن هذا أمر لا يضعه الرياضي موضع الاعتبار، و لا يؤثر في المسلمات التي يفترضها.

و على الرغم من أن المسلمات هي مجرد افتراضات فإن هناك عدة شروط لا بد من مراعاتها عند وضع هذه المسلمات.

أولا: يجب أن تكون مجموعة مسلمات النسق غير متناقضة فيما بينها، بل لا بد أن تكون متسقة فيما بينها حتى لا يؤدي ذلك إلى الوصول إلى نظريات متناقضة.

ثانيا: يجب أن تكون مجموعة مسلمات النسق مكتملة، بمعنى أن تكون كافية لكي نبرهن بواسطتها على جميع نظريات النسق، لأنه لو اتضح أن المجموع الكلي للنظريات (أو المبرهنات) أوسع من هذه المسلمات لما كانت هذه المسلمات مكتملة.

ثالثا: يجب أن تكون مجموعة المسلمات مستقلة، بحيث تكون كل واحدة منها غير مرتبطة بالأخرى، بمعنى ألاّ تكون أية مسلمة قابلة لأن تشتق من مجموعة المسلمات الأخرى لأنها

ستكون في هذه الحالة نظرية مبرهنة، و يكون وجودها بين مجموعة المصادرات أو المسلمات حشوا زائدا لا قيمة له.

و من أمثلة المصادرات أو المسلمات التي قام عليها نسق " *إقليدس*" :

-الخطان المستقيمان يتقاطعان في نقطة واحدة فقط.

و-الفرق بين البديهية و المسلمة:

يتضح مما سبق أن الفرق بين البديهية و المسلمة يتمثل فيما يلي:

أولا: من وجهة النظر التقليدية: أن البديهية قضية مسلم بها نظرا لوضوحها الذاتي، بينما المسلمة قضية مسلم بها ليس لوضوحها الذاتي، بل لمجرد أن تكون أساسا للبرهنة على غيرها من القضايا.

ثانيا: من وجهة النظر الحديثة: إن البديهية قضية لا تنتمي إلى العلم الذي ترد فيه بل إلى علم آخر أعم منه، استعيرت إلى ذلك العلم الأدنى لتساهم في بناء النسق المراد بناؤه،بينما تنتمي المسلمة إلى نفس العلم الذي ترد فيه، و كل ما هنالك أنها تركت بلا برهان. و هناك رأي يسود في الوقت الحاضر لا يفرق أصلا بين البديهية و المسلمة لأن كلاّ منهما مسلم به دون برهان، و ليس لأن لأي واحد منهما امتيازا على الآخر، فكلاهما قضايا تعمل داخل النسق دون أية تفرقة بينهما.

لذا نجد كثرا من فلاسفة العلم لا يستخدم اسمين عند الحديث عن البديهية و المسلمة، بل بأن يطلق عليهما معا إما "البديهيات" أو"المسلمات"



الحقيقة

1-ما هي الحقيقة؟

إن فكرة الحقيقة لها استعمالات كثيرة. و لقد عرفها كثير من المفكرين و الفلاسفة بأنها: "مطابقة الفكر لموضوعه"و هذا التعريف يتضمن عناصر ثلاثة و هي: الفكر، الموضوع، و المطابقة.فإذا كان موضوع الفكر أفكارا، تكون الحقيقة هي مطابقة الفكر لنفسه، و تصبح حقيقة صورية. أما إذا كان موضوع الفكر هو الواقع، فإن الحقيقة هي مطابقة الفكر مع الواقع. و بهذا المعنى تكون الحقيقة واقعية و مادية.

و موضوع الحقيقة هو مشكلة المعرفة أساس (الابستمولوجيا)، فالمشكلة المطروحة: هل بإمكان الإنسان أن يعرف و يصل إلى حقائق يقينية؟ و بأي وسيلة يمكن ذلك؟ و ما قيمة هذه المعرفة؟ و قد كانت هذه التساؤلات موضوع خلاف شديد بين الفلاسفة منذ القدم. فمنهم من شك شكا مطلقا في قدرة الإنسان على المعرفة و بلوغها، و منهم من أكد قدرة الإنسان على المعرفة و الاهتداء إليها، و تسمى هذه النزعة باليقينية.

2- الشكاك و الحقيقة

يرى الشكاك أن من الأحسن للإنسان أن يتوقف عن إصدار الأحكام حتى لا يقع في التناقض، و أن الشك أول خطوة من خطوات الوقفة في الفلسفة. و يجب على الفيلسوف أن يتسلّح بروح نقدية شكية، و كما يقول أرسطو: (الجاهل يؤكد، و العالم يشك، و العامل يتروى). و الشك نوعان: الشك المطلق و الشك المنهجي.

أ – الشك المطلق: و هو التوقف عن إصدار الحكم، فالبداية شك و النهاية شك. فيرى الفيلسوف اليوناني القديم "زينون الايلي – **Zénon d'Elée**" : (أن العالم متميز بالتغيير و التحول، و أن كل ما نراه وَهْم و باطل).

■ أهم حجج الشكاك

- خداع الحواس و ضلال العقل، و من أمثلة ذلك: ظاهرة السراب و أخطأ الذاكرة... الخ

- الاختلاف الكبير بين الناس في إحساساهم و عقائدهم و أخلاقهم و عاداهم دليل قوي على عدم وجود حقيقة بالذات أو عجز الانسان على إدراكها إن وجدت.

- إذا كنت البرهنة على قضية تستلزم الإعتماد على قضية أخرى، فإنها بدورها تحتاج إلى قضية ثالثة، و هكذا ما يؤدي إلى تسلسل لا نهاية له، و بالتالي امتناع البرهان التام.

- لا يمكن أن ندلّل على صدق العقل بالعقل، و لا أن يكون العقل حكم في صدقه كما هو.

■ الرد على حجج الشكاك

- إذا كنت الحواس قد تخدع معارفنا، فممكن تصحيح خطأ حاسة بحاسة أخرى، خطأ العقل بمعارف معارضة بعضها بعض.

- ليس من المحتم أن يختلف الناس دائما، فهم متفقون على أمور كثيرة، و مجتمعون على كثير من الحقائق و المبادئ العقلية، فكل مجتمعات مهما كان مكانها و زمانها تفضل الخير على الشر، و الحق على الباطل، لو لا هذا الاتفاق لاستحالت الحياة الاجتماعية، و الاختلاف الذي بينهم يرجع إلى خلاف الظروف و البيئة، و وجهات النظر ، و لا إلى فساد العقول.

- البرهان التام لا يتسلسل إلى ما لانهاية، لأن هناك قضايا واضحة و بديهية لا تحتاج إلى البرهنة مثل: "الكل أكبر من الجزء".

- يمكن أن نتأكد في صدق العقل من التعقل نفسه، كما نتأكد من صلاح آلة باستعمالها، و من هنا يتضح لنا أن الشك المطلق ممتنع تماما، و هو أمر مستحيل، لأن البدء باليقين أمر واجب، إذا لا بد القول بعدم الحقيقة و عجز الانسان على

الحصول إليها قضية صادقة و حقيقة صادقة (عند الشكاك أنفسهم) فيلزم الاعتراف بوجود حقيقة واحدة على الأقل.

ب- الشك المنهجي: فيفرضه صاحبه بإرادته، و قد مارسه سقراط لما قام يهاجم السوفسطائيين و يرفض دعواهم و يدعو إلى استخدام العقل و التمسك بالأخلاق واتباع منهج الشك في مناقشة معتمدا على مبدأين: مبدأ سلبي و الآخر ايجابي.

– المبدأ السلبي: و هو مبدأ التحكم، و هدفه تخليص عقل محاوريه من الخطأ و المغالطات.

– المبدأ الايجابي: و هو التأكد، وهدفه بيان حصول العقل إلى الحقيقة الكاملة.

و قد تطور هذا المنهج في العصر الحديث مع ديكارت، حيث يرى أنه لا بد أن نشك في كل ما يصادفنا و لو مرة واحدة. فنشك في كل ما نجد فيه أقل شبيهة. و يبرز ذلك بأن الحواس تخدع معرفنا، و ما يخدع و لو مرة، قد يخدع دائما، فلا يصح أن نطمئن إلى الحواس، ثم أننا في النوم نرى أحلاما و تخيلات فمالمانع من أن تكون حياتنا في اليقظة هي أحلام أيضا، لأن ما نراه في اليقظة قد نرى مثله في النوم أو في الأحلام، إذن كيف نميز بين الحلم و اليقظة؟

و لكن ديكارت يقول: إنني مهما مضيت في الشك فهناك حقيقة واحدة لا يمكن الشك فيها، و هي: أنني أشك، و لما كان الشك نوعا من أنواع التفكير إذن أنا أفكر، فأنا موجود. و بهذا استطاع ديكارت أن يخرج من الشك إلى اليقين. فالرياضيات قد تبدو أكثر يقينا من الغلوم الطبيعية، و لكن الشك فيها ممكن أيضا، ۏذ أنني عندما أقول أربعة تساوي واحد + ثلاثة (3+1= 4) من يدري أنني لا أخطأ، قد أراد الله أن أخطأ، و لكن سبحانه و تعالى منزه عن إرادة الخطأ، قد يكون الشيطان الماكر ضلّلني.

3- إثبات الحقيقة و طرق الوصول إلى اليقين:

و قد نهض خلاف الشكاك فريق من الفلاسفة يبحثون عن اليقين، ذلك أن الإنسان له حاجة طبيعية إلى الحقيقة و اليقين، فهو لا يستطيع أن يعيش في شك دائم.

و يقدم لنا القرآن الكريم موقفا رائعا لحاجة الناس إلى اليقين مخاطبة سيدنا إبراهيم عليه السلام قائلا: << رب أرني كيف تحي الموتى>>، رسول آمن بربه لكنه يريد دليلا جديدا يدعم إيمانه، و هناك طرق كثيرة للوصول إلى الحقيقة و اليقين.

أ- الطريقة العقلية: فرنسيس بيكون – **Francis Bacon**

نادى بيكون بضرورة تطهير العقل من الأوهام حتى يتمكن على الوصول إلى القين.

ب- الطريقة العقلية: ديكارت – **Descartes**

يرى ديكارت أن العقل أساس كل المعرفة الحقيقية، فإن أحكامه ضرورية و مطلقة. و إذا كان ديكارت من المقتنعين بهذه الطريقة، فإنه يرجع إلى فعلين: الحدس و الاستنباط، فالحدس نور فطري نكتسب به من المعارف فوق ما نظن، أما الاستنباط، فهو عملية ذهنية ينتقل فيها العقل من المعلوم إلى المجهول. و قد أسس ديكارت منهجه على أربعة قواعد إذا اتبعها العقل جفظه من الخطأ، و هذه القواعد هي:

- الوضوح: و يعني أننا لا نسلم بشيء على أنه حق إذا لم يتضح ذلك بالبداهة.
- التحليل: و يعني تقسيم المشكلة إلى أقل جزء جزئياتها.
- التركيب: و يعني تركيب الأفكار و تنسيقها من البسيط إلى المعقد
- الإحصاء: و هو التأكد من غفلة معلومة معينة.

ت- الطريقة الرياضية: **Spinoza**

يرى اسبنوزا أن المعرفة الرياضية أدق من المعرفة الفيزيائية، و أراد تأسيس الأخلاق على المنهج الرياضي، و يرى أن المعرفة أنواعا و هي:



- المعرفة السماعية، و هي التي إلينا عن طريق الأقوال الشائعة، و هي غير علمية مثل تاريخ الميلاد.

- المعرفة الاستقرائية: و هي إدراك الجزئيات بالحواس بحيث تنشأ في الذهن أفكار عامة من تقريب الحالة المتشابهة مثل معرفتك بأنك ستموت، لأنك رأيت أناسا مثلك ماتوا قبلك. فيرى اسبنوزا أننا نرغب في أشياء أو نهرب منها لمعرفة الأشياء وكراهية لا لحكمنا، لأنها خير أو شر بسبب طلبنا إياها و كراهيتنا لها. فلا حياة خلقية في هذا النوع من المعرفة، بل أن كل ما هنا يعود إلى الشهوات.

- المعرفة القياسية الاستنتاجية: و تتم عن طريق العقل، و هي أرقى من النوعين السابقين، و أساس هذه المعرفة تطبيق القائدة الكلية على الحالات الجزئية. مثل نعرف أن الشيء يبدو عن بعيد أصغر من قريب، نطبق هذه المعرفة على الشمس أو القمر و أعلم أن الحجم أكبر مما يبدو لنا.

- المعرفة العقلية الحدسية: و تعتبر أسمى الأنواع كلها. و فيها ندرك الشيء بماهيته أو علته القريبة، مثل: معرفتي أن النفس متحدة بالجسد، و أن المساويين لشيء مساويان، و هذا النوع من المعرفة يقوم على البساطة، و البساطة هي العلاقة التي توصلنا ألى المعرفة اليقينية الصادقة. و هذا النوع من المعارف ندرك ذاتنا صادرة كجزء من الطبيعة بل ندرك أنفسنا صادرة عن طبيعة الله عز و جلّ.

ج- الطريقة الصوفية: الإمام أبو الحامد الغزالي

يرى الغزالي أن المعرفة الحدسية هي الإدراك المباشر الذ يمتزج فيه العلم بالمعروف، و تتم بعمل و عمل، و لما كان العلم أيسر من العمل، فمن المستحسن البدء به و كذلك بتحصيل علوم الصوفية بمطالعة كتبهم. إن الإنسان بعد ما يحصل على ما يشاء من العلم لا بد أن يسلك طريق الزهد و الإعراض عن شواغل الحياة الدنيا بما فيها من مال و جاه، و أن يكون ذلك بمجاهدات و رياضات شاقة حيث تفني ذات العبد في ذات المعبود.

و رتب الغزالي كالآتي: أقل مرتبة (التي تأتي عن طريق الحواس)، أعلى مرتبة (التي تأتي عن طريق العقل بالاستدلال) و أسمى مرتبة (و هي المعرفة الحدسية)

د- الطريقة التجريبية: دافيد هيوم و جون لوك

يرى أصحاب هذه الطريقة أنه لا توجد أفكار فطرية، و أن المعرفة بمختلف أشكالها تعود إلى التجربة، و يقول جون لوك: أن العقل يولد صفحة بيضاء، و لا يوجد شيء في العقل إلاّ و قد سبق وجوده في الحس، و لا توجد معاني فطرية موروثة، لو كان الأمر كذلك لتساوى الناس في المعارف في كل زمان و مكان.

غ- الطريقة البرغماتية: وليام جيمس

إن الحقيقة في نظر هؤلاء هي كل ما يؤدي إلى المنفعة و يحقق النجاح، فوليام جيمس مثلا يقول:"إن كل ما يؤدي إلى النجاح فهو حقيقي، و كل ما يعطينا أكير قدر من الراحة، و كل ما هو صالح لأفكارنا و مفيد لنا بأي حال من الأحوال، فهو حقيقي"، فالحقيقة في نظره هي مطابقة الفكر للواقع، و ليست الحقيقة إلا بعض النتائج العملية التي تحقق نفسها، فكل ما يدفع إلى العمل من أجل النجاح في مجال التجربة، فهو حقيقي، و كل ما يفيد الفكر في مجال الحياة العقلية والنفسية و الديانات، و المعتقدات التي تفيدنا في الحياة تعتبر حقيقة.

معيار الحقيقة: (مقياس الحقيقة)

على أي أساس تقوم أحكامنا على الحقيقة؟ هل هناك قواعد أو مبائ تحكم الحقائق و المعارف؟ فإنه بالحقيقة اختلف الناس في ذلك، هناك من قاسها على قواعد العقل، و من حكموا بها على الحواس، و من هو على قواعد الدين و من على المنفعة سواء التجريبية أو النظرية أو ذات صلة بالدين و المعتقدات.



المحور الرابع: السياسة والأخلاق:

المجتمع والدولة:

أصل الدولة ونشأة السلطة

من الحقائق الأولية بالنسبة للإنسان أنه كائن اجتماعي أي لا يتصور له حياة إلا داخل جماعة يعيش في ظلها ويتبادل مع أفرادها المنافع والخبرات. ومن واقع هذه الحقيقة تولد قول بعض الفلاسفة بأن الإنسان حيوان اجتماعي أو أنه مدني بالطبع أي أنه لا يستطيع أن يشبع بنفسه لنفسه حاجاته الأساسية ولذلك يعيش دائماً ضمن جماعات . ومن هنا أيضاً لم يعترف أكثر الفلاسفة بصفة الإنسان لذلك الكائن الذي يقال إنه كان يشبه الإنسان في تكوينه الجسدي وأنه عاش قديماً يهيم على وجهه في الأحراش والمستنقعات دون أية علاقات اجتماعية. وقد أنقسم العلماء والمفكرون والفلاسفة في تحديد طبيعة التجمعات البشرية الأولى بين فريقين يرى أولهما أن الأسرة كانت أول شكل للتجمعات البشرية ويري الآخرون أن التجمع البشري أتخذ شكل القطيع.

وسواء كان هذا الشكل أو ذاك فقد كان الأفراد كبار السن هم الأكثر خبرة والماما بظروف البيئة ومشاكل الجماعة وطرق الحياة وبالتالي ما يجب الإقدام عليه وما يجب اجتنابه من أعمال، وأخذوا في توجيه الجماعة باتجاه ما لديهم من خبرات ودراية تفوق من هم دونهم سناً وخبرة . ومع مرور الوقت تنامي أحساس الجماعة بضرورة الخضوع لتوجيهات هؤلاء الأفراد كبار السن وتعود الصغار على طاعة الكبار وسؤالهم النصيحة والأمر، فبدأت تتكون بذلك أول ملامح لمفهوم السلطة كضرورة في كل مجتمع بشري ، وأصبحنا بإزاء ما يمكن اعتباره مجتمعاً سياسياً بدائياً لم يلبث أن تنامي بتعقد حياه الجماعة مما أوجب نمو العديد من القواعد التي تبيح أفعالاً معينة وتحرم أفعالاً أخرى ثم أزداد نمو هذه القواعد وتأصلها بزيادة حجم العلاقات بين أفراد الجماعة وتشعبها ثم تنامي علاقات أخري موازية بين كل جماعة والجماعة أو الجماعات المحيطة بها أو القريبة منها ، وفي كل الأحوال كان بعض أعضاء الجماعة يمارس سلطة الأمر والنهي على الآخرين.



وقد وصل البعض، وتدل على ذلك بعض الأبحاث، إلى أنه قبل أن يعرف الإنسان نظام الأسرة ، كان يعيش في جماعات تشكل قطيعاً لا يعرفون ذلك النمط من العلاقات الخاصة التي تربط الرجل بزوجته. فكان الرجال والنساء يعيشون مشاعاً على السواء وكانت الأم هي واسطة القرابة التي تربط العلاقات داخل الجماعة باعتبارها الصلة الوحيدة المعروفة داخلها في ظل حياة المشاع هذه. ثم تطور هذا الوضع البدائي عندما بدأ الإنسان بترك حياته الأولى في الصيد وجمع الثمار ويشتغل بالرعي ثم بالزراعة بما تنطوي عليه من قدر من الاستقرار في حياة الرعي ثم قدر كبير من الاستقرار مع اكتشاف الزارعة.

وحينذاك بدأت حياة المشاع تنحصر باتجاه اختصاص الرجل بزوجة أو زوجات متعددات ليبدأ بذلك نظام الأسرة باعتبارها الجماعة الأساسية للمجتمعات البشرية في ذلك الطور من حياتها والذي كان مفتاحاً لسائر تطورات المجتمع البشري وصولاً إلي وقتنا الراهن. على أن ما تقدم جميعه هي اجتهادات لا تفسر كافة حالات نشأة المجتمع البشري ولا سائر تطورات هذه المنشأة.

وقد عرفت بعض التجمعات البشرية المشار إليها سابقاً نوعاً من حياة الاستقرار مع اكتشاف الزراعة غير أنها كانت تضطر إلى التنقل الدائم كلما ضعفت خصوبة الأرض إلى أن أحدثت فيضانات بعض الأنهار خصوصاً على ضفاف النيل وبلاد ما بين الرافدين تجديداً دائماً في خصوبة الأرض ساعد الجماعات شبة المستقرة حول ضفاف هذه الأنهار إلى التحول إلى حياه الاستقرار الدائم الذي أدى - في رأي بعض مؤرخي وعلماء السياسة - إلى ظهور نمط جديد من التنظيم السياسي أطلقوا عليه أسم المدينة المعبد ، وتمثلت نماذجه الأولى في معبد من الحجر والطين تؤدي فيه الطقوس الدينية وحوله عدد من الأكواخ التي يسكنها الكهان حيث يجئ سكان المنطقة المحيطة في بعض الأوقات أو المناسبات لأداء المناسك الدينية وتقديم القرابين ، ونشأت إلى جوار هذه المعابد بعض الأسواق الصغيرة لتلبية حاجات الكهنة أو المتنسكين ولتبادل السلع. ويرى أصحاب هذا الرأي أنه كان من الطبيعي أن تتركز السلطة في هذه المدينة المعبد في أيدي الكهنة باعتبارهم الواسطة بين البشر والآلهة وأن يكون

كبير الكهان هو الملك الكاهن المتصف بالقداسة باعتباره ألهاً أو سبيلاً للآلهة.

وقد أدى الاستقرار حول الأنهار وسهولة الانتقال خلالها إلى تكون وحدات سياسية أوسع نطاقاً شملت عدداً من مدن المعبد هذه وخضعت لنظام مركزي موحد وبدأت تتكون في هذه الوحدات طبقة من المحاربين المحترفين شكلت أرستقراطية سياسية وعسكرية كانت كثيراً ما تنتزع الحكم لنفسها من الملك الكاهن بقوة السلاح، ثم بدأ الصراع بين هذه الوحدات السياسية الكبيرة فظهرت الإمبراطوريات الكبرى مثل الفراعنة والهكسوس والحيثيين والبابليين والفرس، وكانت هذه الإمبراطوريات ذات طابع عسكري يقوم على القوة والغزو. وكانت فلسفة حكمها دينية في الأساس.

هذا الشكل من أشكال المدينة - المعبد في الشرق تطور في الغرب عند الإغريق ثم الرومان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد إلى شكل المدينة الدولة أو الدولة المدينة حيث بدأت تتبلور أول مفاهيم لعلم السياسة والتنظيم السياسي بعد أن استفادت من التراث البشري المتراكم عبر التاريخ السابق عليها في الحضارات الشرقية القديمة. وكان أبرز ما ميز هذا التطور الجديد في الدولة المدينة هو نمو قواعد مدنية جديدة مما أدى إلى انحصار الأساس الديني البحت والقوة السافرة التي مثلت أساس الإمبراطوريات الشرقية الآفلة.

كما بدأ الاهتمام بالفرد بوصفه أحد العناصر التي يتحدد بها هدف التنظيم السياسي، وكان الفرد في الإمبراطوريات السابقة يذوب داخل الجماعة. ثم تطور نظام الدولة المدينة في ذات الاتجاه الإمبراطوري الذي تطور إليه نظام المدينة المعبد السابق وبدأ ذلك بالإمبراطورية المقدونية التي أسسها الإسكندر الأكبر والإمبراطورية الرومانية من بعده والتي كانت إمبراطوريات توسعيه تضم عن طريق القوة والغزو بلاداً متعددة وأجناساً مختلفة من الناس. وقد ظل هذا الشكل هو الشكل السائد من أشكال الدولة حتى مطلع العصر الحديث.

وقد مزجت الإمبراطوريات الجديدة بين الأساس الديني لإمبراطوريات الشرق القديمة وما يضفيه من تقديس على الحكام خصوصاً الحاكم الأعلى

وبين ما ورثته من أفكار سياسية عن الإغريق. وقد تحولت الإمبراطورية الرومانية إلى حكم عسكري كامل يقوم على القوة والغزو وتنعقد سائر أموره بيد الإمبراطور. ثم إنه مع ضعف الإمبراطورية الرومانية بعد القرن الرابع الميلادي بدأت تتعرض للغزوات المتتالية من القبائل التي بسببها تقطعت إلى عدد كبير من الإقطاعيات فدخلت أوربا حينذاك إلى العصر الإقطاعي ثم ما لبثت كل مجموعة من الإقطاعيات أن تجمعت وكونت ممالك تنتخب ملكاً من بين رؤساء القبائل ويخضع الجميع للأعراف والتقاليد السائدة . ومن هذه الممالك نشأت الدول الأوربية بشكلها الحديث الذي يطلق عليه الدولة القومية والذي تميز عن جميع أشكال التنظيمات السياسية القديمة بمقوماته.

أولاً : الأساس الديني لنشأة الدولة (نظرية الحق الإلهي):

عاش إنسان ما قبل التاريخ أفراداً وجماعات في مواجهه قوى الطبيعة الشرسة من عواصف ورمال، ورياح وأمطار، كما أنه عاش بين الجبال العالية والوديان المنخفضة والأراضي السهلة ، في الغابات والأحراش، والبرك والمستنقعات ، بين الحيوانات البرية المفترسة والحشرات السامة القاتلة ... الخ وهو يعيش على ما تمده يداه من جني الثمار أو الصيد. فكانت حياته رهن قوته أو قوة الجماعة التي يعيش معها وقدرتها على مواجهه قوى الطبيعة ودرء أخطارها. وكانت هذه الأخطار المحيطة بالإنسان من كل جانب تهدد حياته في كل وقت وقد تتسبب في هلاكه وفنائه أو على الأقل هجرته وتركه للمكان بحثاً عن مكان جديد أكثر أمناً وهكذا دواليك.

وكان من الطبيعي أن يؤمن الإنسان بوجود قوى إلهية مطلقة القدرة والإرادة هي التي تتحكم في قوي الطبيعة هذه وتوجه سلوكها وتحركها في عنف أو تقيد حركتها. و كان من الطبيعي أيضاً أن يلحظ الإنسان البدائي أن قوي الطبيعة هذه ليست من شكل واحد ولا طبيعة واحدة وأن قدراتها على تدمير حياته وأهلاك ثروته هي قدرة تختلف بين كل عنصر وأخر من عناصر الطبيعة. فما تحدثه الرياح غير ما تحدثه الأمطار، وما ينتج عن الفيضان هو غير ما تخلفه الزلازل والبراكين، وكل هذا يختلف عن افتراس الأسد أو لثغة الثعبان أو العقرب ... الخ.

كما كان من الطبيعي أن يلحظ هذا الإنسان البدائي أن القدرة التي يمتلكها

تختلف من فرد لأخر فليس القوي الشـديد كالضـعيف الواهن، وليس الذي يتقن حرفة الصيد كالذي يملك القدرة على الجري من أمام السباع المهاجمة وليس هذا وذاك كالذي يسـقط بين أنياب الوحوش هلعاً . وقد انتقلت هذه المشاعر والخبرات جميعاً مع الإنسان حين بدأت ملامح تطوره الاجتماعي مع حياة الاستقرار بعد أن أنتقل من طور الصـيد وجمع الثمار إلى حياة الرعي ثم حياة الزراعة .فلما بدأ انقسـام البشـر إلى حكام ومحكومين بفعل تطور حياة الجماعات البشـرية وتشـابك وتعقد مصـالحها كان من الطبيعي أن يلحظ الإنسـان من واقع خبراته السـابقة أن الحكام يختلفون في طبائعهم وقدراتهم عن المحكومين . وأن للحكام أراده حرة تجعلهم يتصـرفون كما يشـاءون وينفذون ما يرونه صـالحاً، أما المحكومون فهم بلا حيله وليس عليهم إلا الخضوع للحكام وتنفيذ أوامرهم.

ولم يجد الإنسـان من واقع خبراته في ذلك الوقت إلا تفسـيراً واحداً هو أن الحكام والمحكومين ليسـوا من طبيعة بشـرية واحدة ، وكما أن القوة التي تحرك الطبيعة المحيطة بالإنسان وتخضعها لأرادتها هي قوة إلهية مطلقة الإرادة والحرية فلابد أن تكون هذه القوة هي التي تحرك البشـر أيضـاً وتخضـعهم لأرادتها لحكم البشـر وذلك من خلال الأفراد اللذين تصـطفيهم للحكم . ومن هنا ظهرت نظريات الحق الإلهي لتفسير نشأة الدولة والسلطة السياسية ، حيث أن السلطة مصدرها الله الذي يختار لممارستها من يشاء . ولما كان الحاكم يسـتمد سـلطته من الله فإنه لابد أن يسـمو على الطبيعة البشرية وتكون طبيعته علوية إلهية تسمو فوق إرادة المحكومين.

وقد شهدت هذه النظرية عدة تطورات. ففي البداية اعتبر الحاكم من طبيعة إلهية بل هو الإله نفسـه أو ابن الإله في بعض المعتقدات ومع ظهور المسيحية تم الفصل بين الإله والحاكم وأصبح الحاكم إنسـاناً يصـطفيه الله للسلطة والحكم ولا يستمد سلطته من أي مصـدر أخر فهو يحكم بمقتضـي الحق الإلهي المباشر.

وتصـبح الدولة بالتالي في رأي هذا الفريق من خلق الله تعالي وهو الذي يختار الملوك مباشرة لحكم الشعوب لأنه خالق كل شيء ولأن إرادته تعلو كل أرداه لأنه خالق كل أراده وهو يصطفي بعض البشر ويلقي فيهم روحاً من عنده ويوجب على باقي البشر طاعتهم والانصياع لهم باعتبار ذلك من

طاعته وبالتالي فلا يسـأل هؤلاء الملوك عن أفعالهم إلا أمام الله وحده وقد ظلت هذه النظرية سائدة لوقت طويل ولكنها فكرة الحق الإلهي المباشر.

ولما وقع الصـراع بين الكنيسـة والملوك في أوروبا في العصـور الوسـطى بدأت تظهر فكرة جديدة للفصـل بين السـلطة والحكام اللذين يمارسـون هذه السلطة . فالسلطة هي من عند الله ولكن الحاكم الذي يمارسها لا يكون من اختيار الله مباشـرة بل إنه تعالى يوجه الأمور وإرادات البشـر نحو اختيار هذا الحاكم بالذات. وبالتالي فإن الحاكم يتولى السلطة بواسطة الشعب ولكن من خلال الإرادة الإلهيـة وقد عرفت هذه الفكرة الجديـدة بنظريـة الحق الإلهي غير المباشر.

وهو الحق الناتج من العناية الإلهية التي توجه الأمور والأحداث وإرادات الأفراد باتجاه معين يسير على مقتضي العناية الإلهية لاختيار فرد معين أو أسـرة معينة لتولي الحكم. فإذا كانت السـلطة نفسـها من عند الله إلا أنه لا يتدخل مباشـــرة في اختيار الحاكم ولكنه يرشـــد الأفراد لاختياره، فالحاكم طبقاً لهذه النظرية يختاره الشعب بتوجيه الإرادة الإلهية.

وهي نظرية مخففة من النظرية الأولى التي تعرضـــت لهجوم شـــديد. لكن النظريتين كليتهما لا يمكن نســـبتهما إلى الدين بحال بل كانتا من اختراع بعض رجال الدين بالتواطؤ مع بعض الحكام لتبرير الاستبداد بالحكم وعدم مسـئولية الحاكم مطلقاً عن أفعاله أمام الناس. ومنذ بدايات عصـــر الثورة الفرنســـية وحتى اليوم تطورت الأمور باتجاه هجر هذه النظرية بشـــقيها المباشـر وغير المباشـر لصـالح الاتجاه الثاني في تفسـير نشـأة الدولة وهو الذي يمكن تسميته بالتفسير المدني.

ثانياً: الأساس المدني لنشأة الدولة:

لقد تطور الإنســـان وتطورت الحياة البشـــرية على امتداد التاريخ وغادر الإنسان حياة القبائل الرحل القديمة وعرف الاستقرار مع اكتشاف الزراعة ثم عرف البشـر دورات حضـارية متجددة في العصـر القديم مع الفراعنة والبابليين والأشـــوريين والفينيقيين والفرس في الشـــرق ثم مع الإغريق والإمبراطورية الرومانية في الشـــرق والغرب معاً، وظهرت الرســـالات الســـماوية وعرف الإنســـان أفكاراً وطرقاً جديدة للحياة والعمل ومواجهه الطبيعة . ولم يعد ذلك الإنســـان العاجز في مواجهه قوي الطبيعة، كما لم

يعد هو نفسه الإنسان الذي يجهل كل شيء عن حركة الطبيعة ، ويمكن في هذا الإطار رصـــد أربعة معالم أســـاســـية نرى أنها مثلت خبرة وخلفية تاريخية كبرى في تطور البشر:

1. أن الإنسان تطور نوعيا من خلال تقدم العلوم والاكتشافات وخصوصاً بعد الثورة الصـناعية الأولى اعتبارا من القرن السـابع عشـر الميلادي في أوروبا . وأصـبح الإنسـان بذلك كله أكثر قدرة على تقييم الآراء ومواجهة الحكام كما أصبح معتزاً بذاته وقدراته الهائلة.

2. أن الإنســان مع امتداد تاريخه الطويل قد خبر ظهور الإمبراطوريات، وزوالها، وانتصـــاراتها وهزائمها، وعرف أنواعاً متعددة من الحكام فيهم الحاكم البصـــير القادر ، وفيهم الحاكم الضـــعيف العاجز، وفيهم الحاكم العادي الذي لا يترك حكمه أثرا، وفيهم القائد الفذ الذي يقيم الدنيا ويقعدها ولا ينتهي ذكره بوفاته. ومن خلال هذه الخبرة أدرك الإنســـان أن الحاكم هو أيضـــاً بشـــر وأن الدول هي ظواهر بشـــرية وأن الحكام والدول يجوز عليهم ما يجوز على البشر من أحوال الضعف والقوة، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت. وبالتالي فليس ثمة طبيعة إلهية لأي بشر ولو كان حاكماً، كما أنه ليس ثمة مصـدر إلهي لقيام دولة أو تنصـيب حاكم لأن ذلك كله من فعل البشر.

3. أن الإنسان وقد أحتفظ بإيمانه المتوارث القديم بوجود إله قوي قادر هو رب كل شـــيء وخالق كل شـــيء ومقدر كل شـــيء إلا أن ظهور الأديان السماوية كان منعطفاً حاسماً في تطور فكر الإنسان في هذا الاتجاه باتجاه الفصل الكامل بين الله والبشر وبين الحكام والسلطة. وجاء ظهور الإسلام تحديداً لينهي تماماً نظريات الحق الإلهي فإذا كانت الدولة في الإسلام تقوم علي أســاس الدين إلا أنها هي نفســها دولة مدنية يفترض أن الســلطة فيها لأبنائها الإســـلام يكون لهم حق اختيار الحكام وعزلهم ، بل وقد أشـــترط علماء الإســـلام في الحكام شـــروطاً متعددة يعني اشـــتراطها أن الأمة هي مصـدر الحكم لأنه ما دامت ثمة شـروط معينة لابد أن تتوافر في شـخص من يتولى الحكم فلابد أن يكون هناك جهة ما أو هيئة تتولى تحقيق هذه الشـروط . وسـواء كانت هذه الهيئة هي أهل الحل والعقد كما يقرر بعض الفقهاء أو كانت الأمة كلها فما دام هناك شـــروط يجب توافرها ويجب

التحقق منها فإن لازم ذلك ألا يكون هناك حق ألهي أو حاكم من طبيعة إلهية أختاره الله بنفسه أو وجه الأحداث والبشر لاختياره.

ومع ظهور الرسالات السماوية خصوصاً الإسلام أيقن الإنسان أن نظريات الحق الإلهي لا تمت للدين بصلة وإنما هي من اختراع الحكام المستبدين وأتباعهم من رجال الدين حتى يتاح لهم جميعاً الاستبداد بالسلطة المطلقة والتمتع بمزاياها ومغانمها.

4. أن الإنسان قد لاحظ خلال هذه الفترة الطويلة من حياته القديمة والجديدة مظالم الحكام المستبدين الإسلام زعموا أنهم ممثلو الله في الأرض وخلفاؤه عليها وأنهم غير مسئولين إلا أمامه وحده وأنه لا مسئولية عليهم في مواجهه المحكومين.

ولقد كانت أوروبا اعتبارا من القرن السابع عشر الميلادي ثم مع الثورة الفرنسية ومن بعدها الثورة الأمريكية هي الميدان الأبرز لتفاعل هذه الأفكار والخبرات التي اكتسبها الإنسان على مدى تاريخه الذي أصبح طويلاً ممتداً يصل لألوف السنين.

وهكذا بدأ الفكر الأوروبي يقود الفكر في كافة أنحاء العالم إلى نظريات جديدة وأفكار جديدة لتفسير نشأة الدولة والسلطة السياسية بعيداً عن نظريات الحق الإلهي وباتجاه الأساس المدني الذي يعتبر الدولة والسلطة ظواهر بشرية من صنع البشر.

وقد تعددت النظريات في هذا الاتجاه بحيث يمكن رصد أربع نظريات أساسية، وهي نظرية العقد الاجتماعي، ونظرية تطور الأسرة، ونظرية القوة، ونظرية التطور التاريخي:

أولا: نظرية العقد الاجتماعي:

قال بها العديد من الفلاسفة ورجال الفكر والدين وكان لها تأثير كبير في قيام الثورة الفرنسية. ومع اختلاف في التفاصيل لا داعي للخوض فيه، فهي تقوم على فكرة أساسية مقتضاها أن الأساس في نشأه الدولة يرجع إلي الإرادة المشتركة لأفراد الجماعة الإسلام اجتمعوا واتفقوا على إنشاء مجتمع سياسي يخضع لسلطة عليا ، أي أنهم اتفقوا على أنشاء دولة

بإرادتهم المشـــتركة . فالدولة إذن هي نتيجة الاتفاق النابع من إرادة الجماعة.

ومن بين الفلاسـفة الذين قالوا بهذه النظرية من يرى أن حالة الإنســان في حياته البدائية الأولى قبل وجود الدولة كانت بؤساً وشقاء وحروباً مستمرة مبعثها الأنانية والشـرور المتأصـلة في النفس البشـرية وكانت الغلبة فيها للأقوياء والهزيمة والهوان للضـعفاء، فكان الحق ينبع من القوة ويخضـع لها. ولما كانت هذه الحياة غير محتملة فقد توافق أفراد الجماعة على تعيين شـخص منهم يكون رئيسـاً عليهم وتكون مهمته التوفيق بين مصـالحهم المختلفة وحماية الضـعفاء من العدوان والعمل على تحسـين حال الجماعة وإسعادها.

وقد تنازل الأفراد عن كامل حقوقهم لهذا الرئيس بلا قيد ولا شـرط كما أن هذا الرئيس لا يكون طرفاً في العقد الاجتماعي وبالتالي فهو ليس مسـئولا أمامهم وتعتبر سلطته مطلقة ويكون عليهم الخضوع والطاعة.

أما الفريق الآخر من الفلاســفة الذين قالوا بنظرية العقد الاجتماعي فهم يرون أن حاله الإنسان البدائي قبل نشأة الدولة لم تكن كما صورها الفريق السـابق من البؤس والشـقاء ، بل كانت حياه طبيعية فطرية يتمتع فيها كل فرد بحريته المطلقة ومع ذلك فإن الأفراد رغبوا في الخروج من هذه الحالة نظراً لتشـابك العلاقات بينهم وتعقدها وتعارضـها وغموض أحكام القانون الطبيعي وعدم وجود القاضـي المنصـف الذي يعطي لكل ذي حق حقه . وهكذا ترك الأفراد حياتهم الحرة هذه إلى حياه أخرى تكفل التعاون فيما بينهم والخضوع لحاكم عادل فاجتمعوا فيما بينهم وتعاقدوا على اختيار أحدهم لتولي أمورهم وقد تنازلوا له عن جزء فقط من حقوقهم واحتفظوا بالباقي بحيث لا يكون هذا الحاكم قادراً على المساس به.

كما أن الحاكم يعتبر طرفاً في العقد. فإذا أخل بشـروطه كان للجماعة أن تقوم بعزله وإبرام عقد جديد لحاكم جديد أو العودة إلى حياتهم الطبيعية الأولى.

وذهب فريق ثالث إلى أن الأفراد لم يتنازلوا عن جزء من، بل تنازلوا عن جميع حرياتهم الطبيعية السـابقة على العقد ، لكنهم اسـتبدلوها بمجموعة

أخرى من الحريات المدنية يضـمن لهم المجتمع حمايتها و كفالة المساواة بينهم فيما يتعلق بها ، وأنه تتولد عن العقد إرادة عامة هي إرادة مجموع المتعاقدين أو إرادة الأمة صاحبة السلطة على الأفراد جميعاً والذي لا يكون الحاكم بالنسبة لها إلا وكيلاً عن الجماعة يحكم وفق أرادتها فلا يكون طرفاً في العقد ويكون للجماعة أن تعزله متى شاءت. كما أن إرادة الأمة هذه تكون مستقلة عن إرادة كل فرد فيها وتكون مظهراً لسيادة المجتمع ولا يجوز التنازل عنها أو التصرف فيها.

وقد انتقدت هذه النظرية بشدة على أساس أنها نظرية خيالية لا يوجد أي برهان عليها على امتداد التاريخ، كما أنها تقوم على أساس أن الفرد كان يعيش في عزله عن غيرة قبل إبرام العقد الاجتماعي مع أن الإنسان كائن اجتماعي لا يمكن أن يعيش إلا في جماعة كما أن الإنسان في حياته الطبيعية الأولى التي تقررها هذه النظرية لم يكن له من القدرات الفكرية والذهنية والخبرات في التعامل البشري ما يقرب إلى ذهنه فكرة قانونية متقدمة مثل فكرة التعاقد ، كما أن قدراته التنظيمية حتى ذلك الوقت لم تكن تسمح له بابتكار الطرق والوسائل التي تؤدي إلى اجتماع ناجح للجماعة والحصول على رضا أفرادها جميعاً على العقد وهو رضا ترى النظرية أنه ركن أساسي في العقد . كما لاحظ البعض تناقضاً شكلياً في منطق هذه النظرية لأن المفروض أن الجماعة لم تنشأ إلا بعد العقد فمن هو الذي تعاقد.

ورغم هذا النقد فقد كانت هذه النظرية من أكبر النظريات التي ساهمت في تفسير أهم تحولات التاريخ الإنساني باتجاه تقرير سيادة الأمة واعتبار الحكام مجرد وكلاء عنها يعملون وفق أرادتها ولها حق عزلهم واستبدالهم، وهي الأفكار التي مثلت بداية انتقال العالم من نظريات الحكم الإلهي والاستبداد المطلق إلى عصور الديمقراطية التي تطورت إلى شكلها الحديث اليوم.

ثانيا: نظرية القوة أو التغلب:

وهي تقوم على أن الدولة لم تنشأ إلا على أساس القوة والتغلب سواء منذ البداية حيث كانت نظاما اجتماعيا معينا فرضه فرد أو مجموعة من الأفراد على الآخرين بالقوة والإكراه أو في مراحلها الإمبراطورية التالية التي قامت على الغزو والتوسع. وقد رأى البعض أن التاريخ والوقائع تنتصران



- في أغلب الأحوال - لهذه النظرية وإن كانت ثمة وقائع أخرى لنشأة وقيام دول بغير طريق القوة والعنف. كما أنه لم يفت هؤلاء أن يلاحظوا أنه إذا صح قيام أغلب الدول على القوة والغلبة على امتداد مسيرة التاريخ فإنه يندر أن تستمر أي دولة وتدوم على هذا الأساس وحده دون أن يلقى رضا وقبول الجماعة حتى وإن كان رضا سلبياً يقوم في حدوده الدنيا على الخضوع لسلطة الدولة دون مقاومة أو احتجاج.

ثالثا: نظرية تطور الأسرة:

يرجع أصحاب هذه النظرية نشأة الدولة إلى الأسرة وتطورها لما بينهما من تشابه. فالروح العامة التي تجمع بين أفراد الأسرة وحرصهم عليها هي ذات الروح التي تجمع بين أفراد الدولة كما أن سلطة الأب في الأسرة تشبه سلطة الحاكم في الدولة ، والدولة ما هي إلا نتاج تطور الأسرة التي ما إن تكاثرت وتنامت حتى أصبحت قبيلة وتحولت سلطة الأب إلى شيخ القبيلة ثم انقسمت القبائل بعد نموها وتكاثرها إلى عشائر لكل عشيرة رئيس خاص بها. ولم تلبث العشائر بدورها أن تكاثرت وتنامت واستقرت كل واحدة أو كل مجموعة منها على قطعة من الأرض فقامت الدولة، أو أن الأسرة قد تنشأ وتستقر في مكان معين فإذا تنامت وتكاثرت تحولت إلى قرية لم تلبث أيضاً أن تتكاثر وتنمو وتتزايد حتى تصبح مدينة سياسية ومن هذه المدينة تنشأ الدولة.

ورأى بعض الفلاسفة إن الدولة نظام طبيعي ينشأ ويتطور طبقاً لسنة التطور والارتقاء، وأن الأسرة هي المصدر الصحيح لكل دولة.

وقد وجهت لهذه النظرية انتقادات كبيرة تقوم على أوجه التمايز الواضحة بين طبيعة الأسرة وطبيعة الدولة حيث الدولة سلطة دائمة على أفرادها ولا ترتبط بشخص حاكمها ولا تزول بزواله وتتسع أهدافها كثيراً بما لا يقارن بأهداف الأسرة وعبر أجيال عديدة متتابعة من أبنائها على عكس الأسرة التي تزول حين يكبر أبناؤها ويتركونها لتكوين أسر جديدة. كما أن السلطة فيها أبوية طبيعية لا يد للأسرة فيها وهي سلطة ترتبط بالأب وتزول بوفاته . غير أن أنصار هذه النظرية يدافعون عنها ويرون أنه لا يدحض الفكرة في جوهرها حيث أن الأسرة أيضاً كفكرة - وليس كأسرة محددة بالذات - هي فكرة مستمرة بما تخلقه من علاقات وارتباطات بين أفرادها تشبه تلك العلاقات بين أفراد الدولة الواحدة. كما أن وجود حالات لنشأة الدول بعيداً عن فكرة تطور الأسرة لا يدحض في صحتها بأعتبار هذه

الحالات حالات استثنائية لا تمثل القاعدة التي يعول عليها في تفسير نشأة الدولة.

رابعا: نظرية التطور التاريخي:

ويرى أصحابها أن نشأة الدولة لا يمكن تفسيرها بأي من النظريات السابقة وحدها وإنما الدولة نشأت كحصيلة لتطور اجتماعي وسياسي وتاريخي طويل وممتد أسهمت فيه عوامل متعددة من داخل وخارج الجماعة واختلفت درجة التفاعل بين هذه العوامل ونصيب كل منها في نشأة كل دولة على حدة عن غيرها من الدول.

ولعل ما مر أمام أعيينا في النصف الثاني من القرن العشرين وحده بل في السنوات الخمس عشر الأخيرة فقط منه ما يؤيد أنه ليس ثمة إمكانية لاعتماد نظرية واحدة لنشأة الدولة وأن ظروفاً تاريخية متعددة تسهم في قيام الدول واختفائها أو انقسامها إلى دول متعددة على النحو الذي شاهدناه في تحلل دولة الاتحاد السوفيتي ودولة يوغسلافيا السابقتين إلى عدة دول جديدة مستقلة وتوحد دولة ألمانيا وقد كانت دولتين ، وعودة أجزاء من دولة الصين إليها وبدء تكوّن دولة فلسطينية مستقلة ... الخ.

ويلاحظ أن هذه النظريات جميعاً قد عنيت في الحقيقة بأصل نشأة السلطة السياسية وهو أحد عناصر الدولة وليست كل عناصر الدولة ، وبالتالي فإن هذه النظريات قد أقامت أفكارها على أساس الهدف الذي رغبت في تحقيقه بالنسبة للسلطة السياسية القائمة في المجتمع ، فالإسلام أيدوا هذه السلطة ورغبوا في استمرارها والتمتع بمزايا استبدادها وانفرادها بالحكم ابتدعوا النظريات التي تخدم هذا الهدف على عكس أولئك الذين رغبوا في تقييد السلطة واعتبارها نابعة من أراده الجماعة ومسئولة أمامها فهؤلاء أيضا ابتدعوا النظريات التي تحقق هدفهم.



العنف

إن العنف مفهوم فلسفي، وهو في ذات الوقت سلوك ونزوع واعتقاد، حيث لم يعد العنف اليوم يحدد فقط في الممارسات الجسمانية، لأن تحديد المفهوم يمكن أن يمتد إلى جميع أشكال المنع، والتأثير سواء أكانت ثقافية، أم سيكولوجية. ومن هذا المنطلق نتساءل: فيم تتمثل أشكال العنف الأساسية؟ ما هي أسباب ميلاد العنف، وتمظهراته عبر التاريخ؟ هل يمكن اعتبار العنف ممارسة مشروعة؟
أشكـال العنف

من المعلوم أن الحرب تعتبر من أشد المظاهر المعروفة للعنف، حيث تستباح فيها الحرمات والأعراض علاوة عن الأشكال المتعددة من التعنيف الجسدي. وفي هذا الصدد يحدد كلوزيفيتش Clausewitz أساس الحرب في الفعل الفردي باعتباره استعمالا للقوة الجسمية من إرغام الخصم للخضوع لإرادة الفرد. وهكذا تتدخل العلوم لتوفر الوسائل للقوة حتى تتغلب عن القوة المضادة. ومن ثم أمكن القول، بأن الحرب لا تحمل حدودا ذاتية دون تدخل التشريعات والقوانين، ومهما تنوعت أشكال القوة أو تعددت، سوف تظل مجرد وسائل لتحقيق غاية تتمثل في إخضاع الخصم.

أما لورنتز Lorenz، فإنه يريد أن يبين أن السلوك الحيواني يحمل في ذاته نزوعا أصليا نحو العنف. ومع ذلك فإنه تكونت لديه تحت قانون الاصطفاء الطبيعي آليات كابحة تجعله يتجنب القتل. ذلك أيضا هو شأن الإنسان، فهو يحمل في ذاته ميلا غريزيا إلى العدوان، وذلك ما يجعل معظم الناس ينسبون إلى العقل كل ما يحول بين الفرد وتحقيق مصالحه الموغلة في الفردانية. إن هذا الاعتقاد، في نظر المفكر، يحمل صدقا نسبيا فقط، لأن المسؤولية العقلية والأخلاقية، لن تستطيع كبح دوافع القتل لو لم يكن الإنسان يمتلك في ذاته، وبشكل فطري، ميكانيزمات كابحة للعدوان والقتل.

ويعتقد بورديو Bourdieu أن هناك عنفا آخر ألا وهو العنف الرمزي. وهذا العنف يحقق نجاحا أكثر من العنف المادي. ونجاحه يعود إلى قدرته على ممارسة تأثيره على الفاعلين الاجتماعيين بموافقتهم. فالإنسان بحكم ولادته ينشأ في محيط سوسيوثقافي، فيصبح بذلك، وبشكل تلقائي، تحت تأثير

مجموعة من التمثلات والمسلمات. هكذا تصبح المعتقدات المتداولة بين الناس وسيلة للتأثير اللطيف وأداة للسيطرة والتحكم دون اعتماد العنف المادي.

إن هذا التنوع الفكري في تحديد أشكال العنف، يدفعنا إلى أن نتساءل: كيف كانت تمظهرات العنف عبر التاريخ؟

يعتقد إنجلز Engels أن العنف يرتبط تاريخيا بالتطور الاقتصادي. فأهمية الاقتصاد في التأثير على الحياة الاجتماعية تجعل العنف السياسي مضطرا للخضوع إليه. ويكفي أن نتأمل التاريخ ليتبين أنه لم تستطع الثورات السياسية، ولا أشكال الاستبداد أن توقف أشكال النمو الاقتصادي. إلا أن ذلك لا يمنع حدوث بعض الاستثناءات، والتي تتجلى، بشكل خاص، في تلك الحالات الانقلابية التي يصبح فيها العنف الداخلي للدولة متجها ضد التطور الاقتصادي، وينتهي الأمر عادة بقلب النظام السياسي السائد.

أما فرويد، فإنه يعتقد أن أهم تحول عرفه العنف تاريخيا، يتمثل في الانتقال من الاعتماد المطلق على القوة الجسمانية، إلى الاعتماد على العقل. فمنذ أن أصبح الإنسان يركز على استعمال الأسلحة أصبحت الحرب عقلية، ويكون الانتصار حليف من يملك أفضل أنواع الأسلحة. إلا أن التاريخ يشهد على الإنسان نهج مسارا آخر لمقاومة كل من العنف الجسدي والعقلي من خلال الاحتكام إلى سلطة القانون. هكذا أصبح الحق قوة جماعية، لأنه يترجم - في الحقيقة- اتحاد قوى ضعيفة (الاتحاد قوة).

العنف والتاريخ:

إن الطرح الأخير يساعدنا على طرح التساؤل التالي: هل يمكن للعنف أن يأخذ طابع المشروعية؟

.العنف والمشروعية

يؤكد رالف لينتون Linton .R أن قبول العنف أو رفضه، يختلف بحسب طبيعة الجماعات البشرية. لكن عندما تتدخل الجماعة في عنف الأفراد، تصبح الغلبة دائما لصالح الجماعة، ومقاومة الفرد لن تجديه نفعا، وإنما ستقوده إلى فقدان جميع الامتيازات بما في ذلك حق الانتماء..



ويؤكد كانط بدوره أن تماسك الكيان الاجتماعي لا يمكن أن يتم إلا من خلال منع أشكال المعارضة المطلقة، مهما كانت بواعثها، لأنه ليس من حق الرعية أن تلعب دور المشرع في كل وقت وحين.. وبما أن الحاكم وحده من يملك سلطة القانون والإرادة للعدالة، فهو وحده من يجب أن يقرر حتى لو اعتقدت الرعية أن يسلك خارج القانون.

أما إريك فايل E. Weil فإنه لا يعترف بشرعية العنف لأنه نقيض الفلسفة. ولكي تستطيع الفلسفة مقاومته يجب أن تتجسد اللاعنف وتستعمل هذا المفهوم بقوة. هكذا تظل الإشكالية المتجذرة في الفلسفة هي أن تسعى إلى محاربة نقيضها. فمحاربة العنف إذن هو المنطلق والنهاية، ومن ثم لا مناص أن نختار إما العنف وإما الخطاب..

كتخريج عام، لابد من التذكير بأن مشكلة العنف هي مشكلة إنسانية وجودية.. لأننا حينما نرجع إلى فلاسفة أمثال نيتشه أو هوبز، نعتقد أن العنف متجذر في الطيعة الإنسانية. وحينما نرجع إلى الأدبيات الحقوقية والأخلاقية التي تتأسس على نبذ العنف نجدها تؤكد أن حقيقة الإنسان تجسد نقيض العنف. لكن المشكل الذي يظل محيرا هو أن نلمس في بعض الطروحات خطابا مزدوجا، خطاب يدين العنف، وخطاب يشيد بممارسات تدخل في سياق العنف. كما أن التاريخ يبين أن كثيرا من الأقوام كانت ضحية العنف لكن عندما استبدت بدورها مارسته. إن أمثال هذه المواقف لا يمكن أن تبرر في الواقع لا يمكن أن تتخذ كذريعة لتبرير العنف لأنه يظل في نهاية المطاف فعلا ضد الإنسانية مهما كانت صوره وأشكاله.

مظاهر العنف:

أن مظاهر العنف كثيرة، فهو يمارس بأشكال متنوعة. هناك العنف الفيزيائي من ذلك مثلا القتل والاغتيال، لكن هناك العنف السيكولوجي أو الأخلاقي، مثل التعذيب عن طريق العزل. كما يوجد العنف الاقتصادي من خلال استغلال الطبقات أو البلدان الضعيفة. مثلما، أن هناك عنف الأنظمة التوتاليتارية ذو الأهداف السياسية وعنف العنصرية... إلخ واللائحة طويلة إلى درجة تدفع إلى إثارة السؤال عما إذا كان هذا التعدد في صور العنف وأشكاله يعبر عن واقع ثابت أم أن استعمال مفهوم وحيد لا يعكس الاختلافات بين مظاهره ليس من الناحية الكمية فحسب. وإنما أيضا الجوهرية. إنه يوجد في كل مكان. ويمكن استعماله كموضوع للبروباغندا وإلا كعنصر من عناصر تكتيك للوصول إلى السلطة و

المحافظة عليها. إذا أدى العنف إلى تدمير الوجود برمته أو جزء منه، فإن العنف المنجز قد يكون أداة في خدمة مشروع يمكن ألا يكون عقلانيا، لكن شروط استعماله تبدو قابلة للعقلنة.

متى يحصل العنف؟
يمكن أن نسلم بصفة أولية أن العنف يوجد كلما كان هناك إلحاق للأذى بالغير بصفة جسدية أو نفسية، سواء أخذنا الغير كفرد أم كجماعة أو مجموعة بشرية.

الحد من العنف:
لقد أنتجت البشرية على مدى التاريخ آليات ووسائل للحد من العنف حيث يعتبر الدين والثقافة كعنصرين كابحين للعنف بشكل معنوي وأخلاقي، على أن أهم تقنية للتحكم في العنف تتمثل في التنظيم السياسي للمجتمع ينبني فيه هذا الأخير في صورة مؤسسات حديثة تجتث العنف وتجعل استخدامه حكرا على جهاز الدولة. وفي هذا السياق تبرز الديمقراطية كنظام يتطلع إلى القضاء على العنف وتدبير الخلافات والصراعات السياسية بكيفية حضارية تقوم على قوة القانون وليس على قانون القوة: فإلى أي حد نجحت الدولة الحديثة في القضاء على العنف؟ وهل من حق الفرد أو الجماعة ممارسة العنف من أجل فرض ما يعتقد أنه حق وعدل وخير؟

أشكال العنف وطبيعته:
أفرز التاريخ البشري أشكالا متعددة من العنف، يمكن أن نميز ضمنهما بين نوعين، هما: العنف الجسدي والعنف الرمزي، وكلاهما يمارس بطرق ووسائل متعددة تتطور باستمرار بقدر تطور العلم والتقنية. وليس بديهيا أن تكون هذه الأشكال دائما ظاهرة، ذلك لأن العنف يتحقق أيضا من خلال أشكال متخفية مثلما هو الأمر في "نقص التغذية" كما يشير إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي إيف ميشو.

يرى هذا الأخير أن إنتاج وسائل العنف يشمل "وسائل التسليح الفردي كما يشمل وسائل التخريب الجماعي". وبما أن هذه الوسائل أصبحت في متناول الكل: أفرادا، جماعات، دولا، فإن العنف يصير أكثر فتكا. كما أنه أضحى أكثر اتصالا بالإعلام، على اعتبار أن هذا الأخير يسخره عن طريق نشره



أوالسكوت عنه. ويخلص هذا الفيلسوف إلى أن "تطبيق التقدم التقني والعلمي على استعمال العنف وعلى كيفية تدبيره يمكننا من فهم:
أ- الفعالية المضاعفة التي تم التوصل إليها فيما يخص أشكال التحطيم والتخريب. فإبادة مجموعة بشرية ما، وإبادة مزروعات، وتهديد حياة الملايين من الناس تتطلب وسائل وتنظيما لم يسبق له مثيل.
ب- من حيث إن العنف أصبح قابلا للحساب والتحكم فإنه يمكن أن يحقق مردودية، حيث أصبح من الممكن فرض السيطرة بواسطة التعذيب والقمع والتهديد به".

فهل معنى هذا أن العنف هو ما يشكل ماهية الإنسان؟ هل الإنسان كائن عنيف بطبعه؟ هل يوجد العنف في طبيعة الإنسان؟ هذا السؤال يطرح نفسه بالنظر إلى قدم الظاهرة واستمرارها عبر التاريخ البشري، وهو يتعلق بما إذا كان الإنسان شغوفا بالتدمير؟ من يجيب الفيلسوف وعالم الاجتماع والمحلل النفساني الألماني إيريك فروم عن هذا السؤال بالقول"إن دراسة بعض الظواهر الاجتماعية والطقوس الشعائرية القديمة قد توحي بأن النزعة التدميرية لها جذورها النظرية في طبيعة الإنسان. إلا أن التحليل المعمق لدلالات هذه الظاهرة ، يثبت أن كل الممارسات التي تؤدي إلى التدمير ليست ناتجة بالضرورة عن "شغف بالتدمير".وبالتالي فإن التدمير ليس سلوكا ينتج بصفة عملية عن غريزة تدميرية توجد في طبيعة الإنسان بقدر ما ينتج عن دوافع ونزعات ليس من الضروري أن تكون طبيعية وذات علاقة بالممارسات والشعائر الطقوسية الدينية. يترتب عن ذلك أن الطبيعة البشرية ليست هي التي تولد العنف وإنما هناك " طاقة تدميرية كامنة تغذيها بعض الظروف الخارجية والأحداث المفاجئة هي التي تدفع به إلى الظهور".

وأما المقصود بالعنف الرمزي فهو مختلف أشكال العنف غير الفيزيائي القائمة على إلحاق الأذى بالغير بواسطة الكلام أو اللغة أو التربية أو العنف الذهني، وهو يقوم على جعل المتلقي يتقبل هذا العنف "اللطيف" مثال ذلك العنف الرمزي الذي تقوم به الإيديولوجيا من حيث هو عنف لطيف وغير محسوس . يعرف عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر *بيير بورديو* هذا الشكل من العنف بأنه هو ذلك الذي" يمارس على فاعل اجتماعي ما بموافقته" وبعبارة أخرى " فإن الفاعلين الاجتماعيين يعرفون الإكراهات المسلطة عليهم وهم حتى في الحالات التي يكونون فيها خاضعين لحتميات يساهمون في إنتاج المفعول الذي يمارس عليهم نوعا من التحديد والإكراه"

وبالنظر إلى أن هذا العنف رمزي فإنه يمارس بوسائل رمزية، أي التواصل وتلقين المعرفة.

العنف في التاريخ:
كيف يتولد العنف في التاريخ البشري؟
يتحدد وجود كل مجتمع بشري –حسب ماركس- بوجود صراع بين طبقتين اجتماعيتين، الأولى تمتلك وسائل الإنتاج والأرض والثانية لا تمتلكها، وذلك منذ أقدم المجتمعات البشرية وأكثرها بدائية إلى المجتمعات الرأسمالية المتطورة. وهكذا، فإن صراع الطبقات الاجتماعية يمكن أن يتخذ أشكالا فردية لا واعية عند الأفراد أنفسهم، كما قد يتخذ طابع صراع نقابي أو سياسي أو إيديولوجي واضح المعالم.

كتب الفيلسوف الألماني كارل ماركس في هذا السياق السابق: "نلاحظ أنه منذ العصور التاريخية الأولى كان المجتمع في كل مكان مقسما إلى طبقات متمايزة. ففي روما القديمة كان هناك سادة وفرسان، وأقنان وعبيد، وفي العصور الوسطى كان هناك سادة وشرفاء، وسادة الحرف، والحرفيون العاديون وأقنان، كما أن هناك داخل كل طبقة من هذه الطبقات سلم تراتبي خاص."

وقد أصبح الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي بين البرجوازية والبروليتاريا.

وبالمقابل يرى المفكر الفرنسي روني جرار أن أساس العنف هو تنافس الرغبات، وذلك أن الرغبات الإنسانية تخضع لقانون المحاكاة،أي كرغبات في ما يرغب به الآخرون، "كلما كانت رغبة الآخرين (في شـيء ما) قوية وشديدة كانت رغبتي أنا أيضا قوية وشديدة (فيه). ينتج عن ذلك احتمال اندلاع العنف.

وهكذا، فإن الصراع الإنساني يتولد عن صراع أو تنافس بين الرغبات. وإذا صح أن الرغبات تتشكل وتتطور من خلال المحاكاة، فإن العنف سيكون معديا من خلال انتشاره في الجماعة من فرد إلى أخر. ودواء هذا المرض المعدي هو القتل.



وهذا الطرح يرجع بنا إلى تصور الفيلسوف الإنجليزي الحديث توماس هوبز حول جذور العنف الذي يعتقد فيه
أن مصدر هذا الأخير ثلاثي، ويتمثل في: التنافس، الحذر ، الكبرياء، وهي أسباب توجد في الطبيعة الإنسانية. الأول يجعل الهجوم وسيلة لتحقيق(المنفعة)، الثاني وسيلة (للأمن) والثالث وسيلة (لحماية السمعة).

على أن العنف له صلة أيضا بالتقديس وبالحقيقة، فهو يشكل إلى جانبهما "الأركان الثلاثة لكل تراث مشكّل ومشكّل للكينونة الجماعية"

كما سماها المفكر العربي محمد أركون الذي يشرح هذه العلاقة على نحو ما يلي: "الجماعة مستعدة دوما للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة. الإنسان بحاجة إلى عنف، وتقديس، وإلى حقيقة لكي يعيش ولكي يجد له معنى على الأرض. العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو ما يعتقد أنه الحقيقة. والحقيقة مقدسة وتستحق بالنسبة لأصحابها، أن يسفك من أجلها دم".

المحور الثالث:
العنف والمشروعية: هل يمكن الإقرار بمشروعية العنف من زاوية الحق والقانون والعدالة؟

يرى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر أن جوهر السلطة هو ممارسة العنف، وأنها وحدها تملك الحق والمشروعية في استعماله. من أين ينبع هذا الحق أو المشروعية؟ إنهما يرتدان إلى التعاقد الاجتماعي الذي بموجبه يتنازل الشعب للدولة عن حق استعمال العنف على أساس نظام سياسي حديث يتميز بتقسيم السلطة ومراقبتها لبعضها وبإجراء انتخابات بصورة منتظمة، من أجل تشكيل هذه السلطة. وبالتالي يصبح العنف مرتبطا بالدولة الديمقراطية الحديثة التي تضبط العنف وتحتكر استعماله. ويستشهد م. فيبر في هذا الصدد بقولة تروتسكي: "الدولة هي كل جهاز(حكم) مؤسس على العنف" وهذه هي ميزة عصرنا الحالي، بحيث أنه لا يحق لأي كان استعمال العنف إلا عندما تسمح الدولة بذلك . فهذه الأخيرة "تقوم على أساس استعمال العنف المشروع" وستكون السياسة هي (مجموع الجهود المبذولة من أجل المشاركة في السلطة أومن أجل التأثير على توزيع السلطة.


158

العدالة والقانون:

تمهيد: إن مفهومي الحق والعدالة مفهومان قد يظهران تارة بمعنى قانوني وحقوقي، وتارة أخرى بمعنى قيمي وأخلاقي. كما أن معالجتهما الفلسفية تستوجب استحضار المظهرين معا، خصوصا إذا علمنا أن سعي الناس إلى سن قوانين هو بغاية إحقاق الحق، وبالتالي ضمان نوع من الإنصاف والمساواة. ذلك ما يدفع بنا إلى طرح التساؤلات التالية:

- هل يقوم الحق على أساس فطري في الإنسان، أم على أساس تعاقدي؟
- هل العدالة حق، أم أنها أساس لإقامته؟
- إلى أي حد يمكن أن يضمن قيام العدالة الإنصاف والمساواة بين الناس؟

- **تعريف العدالة والقانون:**

الحق بين الطبيعي والوضعي:

- يعتقد "هوبز أن الإنسان فطر على غياب الموانع أمام الذات، وبالتالي على وجود حق يقوم على الحرية المطلقة في أن يفعل الفرد ما يشاء. بل إنه حق يعطي الفرد القدرة على التحكم في أجساد الآخرين. فالإنسان، في اعتقاد هوبز، فطر على الأنانية والشر، وذلك ما يقود حتما إلى هيمنة حرب مطلقة (هي "حرب الكل ضد الكل"). وبما أن زمن الحرب لا يتحدد ضرورة في وقت نشوبها، لأنه يمتد إلى حالة التأهب والاستعداد لها، فإن ذلك حتما سيحول بين الناس وبين التفكير والإبداع، ولن تكون هناك لا ملاحة ولا تجارة، ولن يسعى أحد إلى جمع الثروات، لأنه لا أحد يستطيع أن يضمن لنفسه البقاء، حيث لا يوجد فرد مطلق القوة يمكنه أن يفرض سلطته على الكل. إن هذا، ما سيدفع بالناس إلى الاحتكام إلى العقل، وبالتالي التفكير في السلم، حتى يضمن الكل الحفاظ على ذاته. ومن ثمة سيتنازل الجميع عن حرياتهم الفردية مقابل أن يسود عليهم حاكم (أمير مستبد). ومن هذا المنطلق نجد الحق الطبيعي هو السائد ما دام الناس احتكموا إلى غريزة "حب البقاء" لتأسيس الدولة التي يحكمها رئيس لا يستطيع سوى أن يضمن شروط بقائه في الحكم، حتى لا يرجع الناس إلى الوضع الطبيعي الذي كان فيه "الإنسان ذئبا على أخيه الإنسان".



- ومعلوم أن تمثلات جان جاك روسو تختلف بدرجة كبيرة عما يراه هوبز، لأن روسو يعتقد أن الانتقال من حال الطبيعة إلى حال المدنية يعتبر مكسبا، لأن الإنسان استطاع أن ينتقل من حالة الاستعباد التي تجسدها الخضوع للشهوة إلى حالة الحرية التي تتمثل في الخضوع للقوانين التي ساهم الجميع في تشريعها. هكذا يرفض روسو قيام القوانين على "الحق الطبيعي". فهذا الحق يتأسس على القوة، وهذه الأخيرة لا تخلف الحق؛ لأنهما من طبيعتين مختلفتين: فالقوة قدرة فيزيائية، والحق قيمة أخلاقية. ومن ثمة، فإن القوة لا يمكن أن تولد عند الإنسان الشعور بالواجب، لأن الامتثال للقوة يقود إلى طاعة الأقوى، أو بتعبير آخر، إن الطاعة التي تتأسس على القوة تزول بزوال القوة. هكذا يمكن القول بأن روسو لا يتمثل الحق والعدالة إلا في مجتمع ديمقراطي يقوم على الحق الوضعي، أي حق أساسه التعاقد الاجتماعي.

إن التباين الذي يلاحظ بين الفيلسوفين السابقين يقود إلى طرح التساؤل التالي: ما هي طبيعة العلاقة الموجودة بين العدالة والحق؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار العدالة أساسا للحق؟

العدالة كأساس للحق:

- يعتقد "**إسبينوزا**" أن الحق لا يمكن أن يسود إلا في إطار نظام مطابق للعقل متجاوز للخضوع للشهوة، وذلك ما تجسده الديمقراطية باعتبارها النهج الذي يعمل فيه الحاكم على ضرورة المحافظة على البناء الاجتماعي. لهذا يجب أن تمتثل الرعية لأوامر الحاكم وللقوانين التي يسنها. إن القانون لا يوجد إلا من أجل المحافظة على الحرية وتأمين الحياة الفردية. لهذا يجب ألا يسعى إلى خرقه، وينطبق ذلك أيضا على الحاكم على الرغم من قدرته على ذلك. وذلك ما يؤكد، في نظر إسبينوزا، وجوب الاستعداد الكامل لتنفيذ القوانين، على اعتبار أن العدالة تحتم تطبيقها دون تمييز بين الناس مهما اختلفت مراكزهم الاجتماعية.

- ويحاول "**ألان**" (Alain) بطريقته الخاصة، أن ينفي وجود عدالة في ذاتها ولذاتها، لأن الحق يتمثل فيما تم الاعتراف به أنه كذلك، وأقره الناس عليهم. وهذا، ما يجعل الأمر القائم محتاجا إلى سند قانوني، ولو أنه غير خاضع للإدانة. فقد بين ألان، أن المرء إذا سكن منزلا لمدة طويلة جدا، لا يستطيع أحد أن ينازعه فيه، لأنه أصبح أمرا قائما. ومع ذلك، لا يمكن أن يصبح هذا



الوضع قانونيا إلا إذا استصدر الشخص حكما بثبوت الملكية، وفق المتعارف عليه. وذلك ما يبين أن الفيلسوف يؤكد أن أساس العدالة يقوم على الاعتراف القانوني، وإلا دخل الوضع القائم في مجال الحق الطبيعي الذي يتأسس على القوة.

إن الأفكار التي تم طرحها حول علاقة العدالة بالحق تدعونا إلى التساؤل عن قدرة العدالة على تحقيق المساواة بين الناس وإنصافهم.

العدالة بين الإنصاف والمساواة

- يرى أرسطو: أن القوانين عادة ما تصاغ بطريقة فضفاضة وعمومية، يجعلها لا تنطبق إلا على الحالات المعروفة والاعتيادية، مما يؤكد أن بها ثغرات، خصوصا أن حركية المجتمع تفترض أن تظهر مستجدات لا تنطبق عليها التشريعات بشكل واضح وتام، وذلك ما يبين أن الخطأ ليس هو خطأ المشرّع ولا خطأ القانون. ومن هذا المنطلق، يرى أن المقارنة بين العادل والمنصف تزكي أفضلية هذا الأخير، لا لشيء إلا لأنه إنسان يجتهد ويعمل على تكييف القوانين. لهذا نجد الفيلسوف يحث على العمل المتواصل من أجل تصحيح القوانين من خلال استصدارها من سلطة تمثيلية.

أما "**جون راولز**" (J. Rawls)، فإنه يؤكد أن إقامة القوانين على أسس تعاقدية ديمقراطية، لا يمكن إلا أن تكون عادلة، وتضمن المساواة على مستوى الحقوق. ومع ذلك فإنها لا تستطيع أن تحقق نفس الغاية على المستوى الاجتماعي. فالمساواة القانونية لا تستطيع أن تلغي اللامساواة، وبالتالي الفروق الاقتصادية والترتيبات الاجتماعية. ومن ثم نجد المفكر يدعو إلى إقامة نوع من العدالة الاجتماعية، من خلال محاولة العمل على جعل الكل يستفيد من ثروات المجتمع، وذلك للحد من تأثير النجاحات التي تأسست على الفرص التي أتيحت للبعض دون الكل.

ومن الصعب معالجة كل الإشكاليات المرتبطة بمفهومي الحق والعدالة، نظرا لأنهما لا يتحددان فقط في مجالي الأخلاق والقانون، وإنما يتجاوزان ذلك إلى المستويين الاجتماعي والاقتصادي.

ومهما يكن من أمر، فإن ترسيخ الحق والعدالة يبدأ بتأمين الحقوق الأساسية لجميع مكونات المجتمع، وبالتالي اعتبار النقاش الفاعل مدخلا ضروريا لبناء



الدولة تأسيا بالمناخ الديمقراطي الذي ساد في "الساحة العمومية" اليونانية، لأن تعلم الأفراد كيفية الانتماء إلى مجتمعهم يبتدئ من محاولة إشراكهم في البناء، وإحساسهم بأن هناك من يهتم بآرائهم.

الأخلاق والواجب

تمهيد: يتنزل مفهوم الواجب من الفلسفة الأخلاقية منزلة القطب من الرحى، فهو أحد المقولات الأساس التي انبنى عليها التفكير الفلسفي في الشق الأخلاقي إلى جانب أخرى من قبيل: السعادة و الحرية، و اللتان تتداخلان بدورهما مع الواجب، لتشكلا في نهاية المطاف نسقا منتظما، تتداخل معاني كل مفهوم في الآخر، بل قد لا يستقيم مفهوم دون الآخر، و لا تكتمل الصورة الدلالية لواحد إلا بالرجوع إليهما معا.
غير أن الناظر المتمعن في مفهوم الواجب لواجد هو نفسه يتراوح ما بين عدة مقاربات و تصورات راجعة هي إلى اختلاف زوايا نظر كل فيلسوف، و محلل نفسي، و عالم اجتماع، و اختلاف زوايا النظر ينصرف هو الآخر غلأى مجمل المفاهيم التي تشكل حجر الزاوية لكل مجال على حدة، ثم عائد كذلك إلى اختلاف المقدمات المُتأسس عليها منهج التحليل، ورغم ما يمكن أي يسجل حولها من اختلاف فهو لا يعني تعارض الأطروحات و إنما تحيك في ثوب واحد و هو مقاربة مفهوم الواجب الأخلاقي باعتباره مفهوما إنسانيا محضا، فتجد الفيسلوف ينظر فيه من جهة معناه التجريدي و التأسيسي، و عالم النفي من جهى تأثيره في الفرد و وجدانه، و عالم الاجتماع من جهة تأثير المجتمع في تمثل الواجب و تطبيقه. و لما كانت الحال هي كذلك، وجب النظر و الوقوف للحديث عن الواجب الأخلاقي كمفهوم فلسفي محض.

آراء الفلاسفة حول الواجب و الإكراه:
لئن كان للإنسان الحرية التامة في ممارسة حقوقه، فإن الأمر يختلف أشد الاختلاف حينما يتعلق الأمر بالواجب حيث يضيق مجال الحرية والاختيار ويصبح الإكراه الميسم الأساس، سواء مورس بشكل ذاتي (=الضمير (أو خارجي(= القانون، المجتمع). إذ الراجح أن يكون الواجب على شكل إلزام يفترض القيام به أو الإحجام عنه حتى وإن تعارض مع مصلحة الفرد ونوازعه الخاصة.

يتضح من ذلك أن الواجب لا يكاد ينفصل عن الإكراه. بل إن العلاقة بينهما علاقة تضايف إن لم نقل تماه، لكن ألا يمكن أن يصدر الواجب عن محض اختيار خالص إرادة حرة بعيدا عن الإجبار والإلزام؟

موقف كانط:

عالج كانط مسألة الواجب بشكل عام في كتبه ومقالاته الأخلاقية معالجة دقيقة كان الهدف منها التأسيس الفعلي والكوني لمفهوم الفعل الأخلاقي من حيث هو ضرورة عقلية نابعة من ذات إنسانية تتمتع بنوع من الحرية والاستقلال الذاتي معنى ذلك أن كل عاقل لا بد أن يقتنع ويقبل بالفعل الأخلاقي على شكل واجب ـ حتى وإن تعارض مع ميولاته الذاتية ـ مادامت الغاية هي تحقيق أكبر حرية إنسانية طبقا للقوانين ،بحيث يمكن لحرية كل واحد أن تتعايش مع حرية الآخرين. هذه المقولة تستمد قوتها من كون احترام القانون الأخلاقي الذي يحكم الجميع ضرورة لا محيد عنها حتى يتمكن الشخص من التعايش مع الجميع تحت مظلة المساواة أمام القانون. والمرجع الأساس الذي يجب أن ينطلق منه الجميع ـ حسب كانط ـ هو العقل لأنه كوني بالنسبة للجميع. والحكم الأخلاقي إذ يصدر عن الإرادة الخيرة الحرة ـ التي مصدرها العقل هي الأخرى ـ فهو أيضا يمكن توصيفه بالكوني. الإرادة تلك يجب أن تكون غاية في ذاتها تفترض أن يكون الواجب الأخلاقي هو الآخر خال من كل غاية منفعية وبالتالي غاية في ذاته. بهذه الوصفة يمكن أن يكون الإكراه الذي يفرضه العقل على الشخص نابعا من حرية ذاتية مبنية على الاقتناع، بحيث يكون الإلزام داخليا وذاتيا قائم النية الحسنة والخالصة .

الإكراه بهذا المعنى يصبح فعلا من أفعل الإرادة. إنه إكراه حريتخذ صفة الآمر القطعي المطلق والخال من الغائية .بمعنى انه يتميز عن الأمر الأخلاقي الشرطي الذي تعبر عنه عبارة "افعل كذا لتنال كذا"(مثل : لا تسرق كي لا تدخل السجن) الذي لا يصنفه كانط في خانة الأفعال الأخلاقية لما فيه من مساومة وابتذال يسلبان الفعل الأخلاقي غايته النبيلة. كما أن الأوامر الأخلاقية غير مشروطة بأية نتائج أو ميول، بل لها بداهة مباشرة، لدرجة أن الإرادة تعرف أن عليها أن تخضع لهذه الأوامروهذه الأوامر ذات صبغة كونية شمولية هي التي تؤسس لمعنى الواجب عند كانط وفق القواعد التالية:

1. تصرف بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا لنفسك ولسائر الناس.
2. تصرف دائما وفق الطريقة التي تجعلك تعتبر الإنسانية، في شخصك وفي غيرك، غاية مطلقة لا وسيلة بأي حال من الأحوال.
3. تصرف معتبرا إرادتك مشرعا لتشريع كوني.

اهتجس كانط بهاجس الكونية وهو يبني فلسفته النقدية بشكل عام. لذلك وضع قوانينا تتسع رقعتها لتشمل الإنسان كمفهوم، أي الإنسان في صيغته المطلقة، مركزا على العقل والإرادة لطابعهما الكوني والمشترك. فالعقل العملي إلى



جانب الإرادة هما المشرعين لمفهوم الواجب، الذي هو إكراه، من حيث هو فعل خاضع للعقل، وللحرية، لأن مصدره الإرادة فهل يمكن تصور إرادة بدون حرية؟ أليس في هذه الحرية ما يجعل إتيان الفعل الأخلاق نابع من رغبة الإنسان في أن ينال استحسان الآخرين (المجتمع)؟

موقف دوركهايم.

الجواب على هذا الإشكال يجد مقدماته النظرية عند عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم حيث يرى، هو، أنه بالإضافة إلى الطابع الإلزامي الذي يسم الواجب، ثمة رغبة و ميل نحو انجاز الفعل الأخلاقي الخير .الواجب بهذا المعنى محط رغبة ما دام الإنسان خير بطبعه كما يقول روسو، وليس فقط محض إلزام كما يرى كانط. إننا نشعر بنوع من اللذة لا مثيل لها عند ممارستنا للواجب، بسبب أنه واجب.

لم يعد الواجب مع دوركهايم مجرد معطى متعالي خالص وإنما هو مرتبط بتجربة الذات في علاقتها بالأخر .التجربة تلك تبين أن المجتمع يرفض نظامه الأخلاقي فرضا مما يجعلنا نتساءل عن قيمة الإرادة الصانعة للفعل الأخلاقي في ظل مجتمع يفتقر إلى الحرية. في خضم هذا التضارب يرى دوركهايم أنه ليس هناك "فعل أخلاقي خالص تم القيام به على أنه واجب، بل يكون من الضروري دوما أن يظهر هذا الفعل على أنه جيد ومستحسن بشكل ما. وعلى العكس من ذلك يبدو أنه لا توجد موضوعات مرغوب فيها بشكل خالص، لأنها تتطلب دوما قدرا من المجهود الشخصي.

الوعي الأخلاقي

تتمفصل كل النصوص التي سنأتي على تحليل مواقف أصحابها في إشكالية أساس لنا ان نصوغها كالآتي: ما هي العلاقة الممكن إيجادها بين كل من الواجب والوعي الأخلاقي؟ فمنهم النازع إلى التأكيد على ان الترابط والتلازم ميسم العلاقة بين الواجب والوعي الأخلاقي فلا ينفك الواحد منهم يتأسس على الآخر التأسيس، وذلك موقف الفيلسوف إريك فايل، ومنهم الذي حذا بموقفه حذو الرافض المنتقد لاطرواحات الفلاسفة السابقين عليه والمؤكدين على تاثير المحيط الخارجي في أخلاق الواحد منا، ليثبت هو أحقية القاعدة كمبدأ مؤسس للأخلاق هو ذا موقف الفيلسوف فرونسو برنطانو،وهذا مفكر إسلامي آخر يرى في العقل المرشد والمدل في كل فعل أخلاقي، فلا مناصة للإنسان حتى يتسنى له العيش ضمن جماعة يطبعها التماسك والوحدة غير الإقتداء بالعقل، من هنا يكون الاكتساب خاصية الخلق.تتعدد المواقف

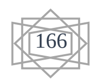


وتختلف فمن خارج الفلسفة يدلو أحد المحللين النفسيين بدلوه في مجال ظل منذ زمن غير يسير حكر التفكير الفلسفي، ليثبت هو على أن النفس الإنسانية في ثلاثيتها(الأناle moi ،الأنا الأعلىle sur-moi ،الهو le ça تتضمن كل محدد أخلاقي وهو الدور المنوط بالأنا الأعلى، بخلاف هذه المواقف يقدم لنا هاينز كينتشتاينر تصورا آخر يجد قاعدته المركزية ولبنته الأساس في الوعي التاريخي، إذ يقدم لنا هو المنحى التاريخي الذي قطعته الأخلاق، ويمكن تقسيمه إلى شقين كبيرين، الأول هو قبل نشوء الفرد الحر المستقل وفيها كان الوعي الأخلاقي مرتبط أشد الإرتباط بالأطر الخارجية، أما الشق الثاني فهو المتعلق ببزوغ الفرد المستقل والحر.إذا كان ذلك كذلك فمع روسو سيتم إرجاع الوعي الاخلاقي إلى ما هو فطري، إذ الفرد ينزع بطريقة هي أقرب إلى الغريزة منها إلى شيء آخر نحو الخير ويتجه.

ربما، وعلى الضد من كل هذه المواقف التي يقدمها لنا الفكر الفلسفي يرسم لنا الموقف النتشوي معالم الوعي الأخلاقي في أصله الأول، حيث للوعي الأخلاقي صلة ربط مع العنف الممارس على المدين .

موقف إريك فايل.

ينحو صاحب النص إلى التقريرمفاده ان الأخلاق بما هي مجال يضم بين ثناياها مفهوم الواجب le devoir فهي تلازم العقل تلازما جدليا فلا فرقة بينهم ولا خصام.فكل أمر نابع من العقل هو بالضرورة أخلاقي إذ أن كل انحياز إلى العقليقول فايلينتج عنه التأسيس الحقيقي والحق للمبدأالأخلاقي.
وتاكيد فايل لأطروحته تلازم العقل والأخلاقجاء انطلاقا من عرضه لمجموعة منطلقات وإواليات:
*تعارض العقل والنزوة.
*لابد لما هو خاص ان ينفتح على أفق ما هو كوني وشمولي.
*الذات بما هي ذات إنسانية وجب عليها الإنضواء تحت لواء ما هو كوني.
*نفي صفة الموضوع على الإنسان أو قابلية توسيله.
*الإقرار بعاقلية الكائن الإنساني.
*حرية التصرف الأخلاقي.
*ملازمة الحرية للعقل.
من خلال هذه المنطلقات التي عضها علينا فايل يخلص إلى نتيجة وهي أن الإنسان في تغليبه لميسم العقل من جهة اولى، وفي انفلاته من بوثقة ما هو



خاص من جهة ثانية، وفي كونه كائن حر ذو اختيار من جهة ثالثة، متى انحاز إلى العقل فإن المبدأ الاخلاقي يكون قد تم تأسيسه بالفعل. تجاوز فرنتس برونتانو لموقف الفلاسفة السابقين هو تجاوز الرأي القائل بأن الأخلاق تجد قاعدتها الأساس في الإلزامات الصادرة عن إرادة خارجية ليعةضها بمقولة القاعدة، ضاربا لذلك مثال العلاقة المنطقية الموجودة بين المقدمات والنتائج .، إذ هي علاقة تفرضها القاعدة.

موقف سيغموند فرويد

محاولة فرويد في هذا النص تكمن في الإجابة عن الإشكال الآتي: ما العلاقة الممكنة بين الضمير الأخلاقي والسلطة الخارجية من عادات وأعراف وتقاليد وسلطة الأب؟
إجابة فرويد عن الإشكال لن يخرج عن الخطاطة العامة التي يرسمها للجهاز النفسي عامة حيث يقسم الأخير إلى ثلاث هيئات: الأنا، والأنا الأعلى،والهو؛ يمثل الأنا الأعلى مجمل العادات والتقاليد والسلطالخارجية التي يستبطنها الفرد إذ تصبح هي العامل الأول والأخير في الحكم على الأشياء، أما الأنا فدوره كامن في إيجاد نقطة الإتزان بين الأنا الأعلى والهو، حيث أن الأخير يحمل بين طياته كل ما يتمثله الفرد من غرائز والأخص بالذكر هنا غريزة الجنس.من هذا المنطلق يكون الحديث عن الضمير الأخلاقي متوقف عن الانا الأعلى كسلطة خارجية بها نقيم الأشياء.
إذن الأخلاق بالنسبة التحليل النفسي لم تعد معلقة في سماء الحرية التي يدعي الفرد امتلاكها بقدر ما أن الأخلاق أصبحت جزء من كل(العالم الخارجي).

الواجب و المجتمع

إن العلاقة التي يمكن افتراض تحديدها بين النظام الأخلاقي و المجتمع من جهة أولى، و الوعي الفردي من جهة ثانية، كممارسة تتحدد وفق نمط معين من التوجيهات، بما هي أفعال تنطرح في قالب من النهج العملي، لهي بحقٍّ علاقة تتسم بالتفاوت و التباين و الاختلاف، و ليس يستغرب من أحد إن وجد الأنظار عند الذين تحدثوا في الواجب الأخلاقي من جهة تأسيسه و تنميته، إذ نزع بعضهم إلى أنه مؤسس على عقيدة المجتمع الذي يبث عبر مؤسساته أنماطا معينة من السلوكات الأخلاقية بما فيها الواجب، فإن تفسيرات أخرى تطمئن إلى القول بضرورة الانعتاق من السلطة الأخلاقية للمجتمع، و تجاوزها و بناء الوعي الأخلاقي على الإرادة الفردية. بيد أن الواجب الأخلاقي فردي محض. و من ثمة جاز لنا أن نطرح التساؤلات

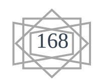
التالية:
.كيف يتدخل المجتمع في بناء الوعي بالواجب الأخلاقي؟
.ما هي مختلف تمثلات الواجب الأخلاقي؟
.هل الواجب الأخلاقيبتأسس على معطى فردي؟
.هل يجب أن يخضع الإنسان لكل ما تمليه عليه الجماعة) المجتمع)؟
.و في إشكالية جامعة مانعة نتساءل:
.هل الواجب الأخلاقي يحكمه ضمير الفرد أم ضمير المجتمع؟

موقف دوركايم.

لعل الباحث في مجال السوسيولوجيا و الداراسات التي تعنى بكشف البنى المتحكمة في المتجتمع لسيجد بأن دوركايم واحد من اولئك الذين اغنوا مجال علم الاجتماع بمباحث غزيرة. و من أهمها على الإطلاق دراسته للتربية الأخلاقية و الكيفية التي يعمل بها المجتمع في بناء الوعي الأخلاقي بين الأفراد، فأسس لما يسمى بمفهوم التنشئة الاجتماعية.
إن المجتمع يشكل سلطة معنوية تتحكم في وجدان الأفراد، و يكون نظرتهم لمختلف أنماط السلوك داخله، و من ثمة فالمجتمع يمارس نوعا من القهر و الجبر على الأفراد إذ هو الذي يرسم لهم معالم الامتثال للواجب الأخلاقي و النظم الأخلاقية عموما، و لما كانت الحال كذلك لأن الأفراد يُسلب منهم الوعي بالفعل الأخلاقي، لأنه لم يكن نابعا من إرادة حرة و واعية و انما عن ضمير و وعي جمعيين هما المتحكمان في سلوكيات الأفراد. و بالتالي فالمجتمع سلطة إلزامية "و التي يجب أن نخضع لها لأنها تحكمنا و تربطنا بغايات تتجاوزنا."
و من ثمة فالمجتمع يتعالى على الإرادات الفردية، و يفرض السلوكيات التي يجب أن يكون بما فيها السلوكيات الأخلاقية لأن المجتمع "قوة أخلاقية كبيرة."فيحقق الأفراد غاية المجتمع لا غاية ذواتهم و الانصات لصوته الآمر لأن "تلك المشاعر التي تملي علينا سلوكنا بلهجة آمرة صارمة و ضميرنا الأخلاقي لم ينتج إلا عن المجتمع و لايعبر إلا عنه."

خاتمة

انطلاقا مما سبق التطرق إليه من مواقف نجد أن الواجب الأخلاقي مفهوم يتروح بين عدة أنظار و مواقف متابينة لا تتعارض و أكثر مما تكون صورة



بانورامية حوله، فمنهم من جعل رحج أن الواجب إرادة حرة و مطلقة في مقابل رأي معاكس اديرى التقيض، و طرح آخر يجعل من الواجب الأخلاقي رهين سلطة من السلط قد تكون نفسية أو دينية أو غير ذلك، و نظر آخر يجعل من الواجب الأخلاقي لحظة من لحظات القهر الذي يمارسه المجتمع على الأفراد، أو فضاء يستشرف الواجب الكوني المنفتح كما قال برغسون



الحرية

تعريف الحرية: رغم أنه من الصعب إعطاء تعريف جامع للحرية، إلا أن معظم الفلاسفة يرون أن الحرية هي: تجاوز كل إكراه أو عقبة تحول دون إرضاء الحاجة البشرية.

أنواع الحرية:

إن الحرية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها ليست نوعًا واحدا فقط، بل هي أنواع متعددة، ومنها:

1- الحرية الطبيعية: وهي تمتع الإنسان بصحة جيّدة وبكامل أعضائه، دون التعرض لمرض أو عاهة تنقص من صحته أو عضو من أعضائه.

2- الحرية المدنية: وهي تمتع الإنسان بجميع حقوقه المدنية، في نطاق القانون، ولا سيما الحقوق الملازمة لوجوده ورفاهيته، كحقوق التعلم والعلاج والأمن وغيرها.

3- الحرية السياسية: وهي تمتع الإنسان بكامل حقوقه السياسية، بانتمائه إلى حزب سياسي يناسب مِزاجَه، أو إنشاء حزب سياسي، إذا رغب في ذلك، وحقه في انتخاب قادته، وحقه في الترشُّح لمنصب سياسي كرئاسة الجمهورية والنيابة في البرلمان وغير ذلك، دون الخضوع لضغط أو استبداد أومراقبة من قبل السلطات السياسية للدولة.

4- الحرية الاقتصادية: وهي حق الإنسان في التملك والبيع والشراء ومزاولة كل ما يعود إليه بالرَّخاء الاقتصادي، وكذلك حق انتقال ملكه منه إلى غيره عن طريق الهبة أو الإرث أوما شابه ذلك.

5- الحرية السيكولوجية: وهي قدرة الإنسان على اختيار فعل شيء أو ترك فعله، وذلك حسب رغبته وميله، دون تدخل قوة خارجية في اتخاذ أيّ قرار يتعلق به.

مشكلة الحرية:

لقد طُرحت مشكلة حرية الإنسان من قديم الزمان، وتباينت الآراء حولها منذ تلك الأحيان، ولا يزال الخلاف جاريًا إلى هذا الأوان. والتساؤلات المطروحة حول الإنسان هي: هل الإنسان حر في اختيار أفعاله التي يقوم بها؟ أو هو مجبور على إتيانها؟ وبطريقة أخرى، هل الإنسان شيء كبَقِيَّة

الأشـــياء الطبيعية المُنفعِلة، تجري عليه الحوادث كما تجري على بقية الأشـــياء الطبيعية، وأن الفرق الوحيد بينهما هو كونه وحده الذي يشـــعر بجريانها عليه؟ أو إنه منبع أفعاله ومصـــــدرها، وإنه يمتلك الحق في التصـــرف فيها بالفعل أو الترك حســـب اختياره؟ وبطريقة أخصـــر، هل الإنسان مسير أو هو مخير؟ وبطريقة أجلى وأوضح، هل الإنسان حر أو ليس حرًّا؟
فالفلاسـفة منقسـمون حول هذه القضــية بين مؤيد تأييدا مطلقا، وبين مؤيد تأييدًا مشروطًا، وبين منفٍ لها على الإطلاق، وهذه آراؤهم باختصار:

أوّلاً: نفي الحرية:
لقد ذهبت طائفة من الفلاسفة إلى أن الإنسان ليست له حرية اختيار أفعاله التي يقوم بها، بل هو مجبور على إتيانها. ومن بين الطوائف المُؤَيِّدة لهذا الرأي الطوائف الآتية:
1- الجبرية:
وهي فِرقة إسلامية تحت قيادة جَهْم بن صفوان، وترى أن لا فعل لأحد إلا الله الذي خلق العبد وأفعاله. فالعبد لا يمتلك حق اختيار إتيان عمل؛ لأن ذلك قدر مَحْتوم، وليس في وســـعه تغيير القدر. ودليلهم على ذلك قوله تعالى: « والله خلقكم وما تعملون ».
2-الرواقية:

وهي فرقة فلسفية ظهرت في فترة ما بعد أرسطو،وترى أن الإنسان لا

يملك قط تغيير مصيره، فما عليه إلا أن يتقبل ذلك بصدر رحب؛ لأن

أفعاله كلها ضرورية، والأفعال الضرورية تشمل جميع جوانب الكون

بما في ذلك الإنسان، الذي يخضع بدوره للضرورية الكونية الشاملة.

3-سبينوزا (Spinoza):

يرى هذا الفيلسوف الهولندي، أنه من العبث أن يعتقد الناس بوجود الحرية؛ لأنّ الشعور بالحرية ليس إلا وهمًا ناشئًا عن تخيلنا بأننا أحرار، وعن جهلنا للأسباب الحقيقية التي تُسَيِّرنا، ولأننا نسير وفق قوانين ثابتة كالقوانين الرياضية.

ثانيًا: إثبات الحرية:

وترى طائفة أخرى من الفلاسفة أن الإنسان حر في اختيار أفعاله التي يقوم بها، ويقدمون أدلة عقلية ونقلية لدعم وجهات نظرهم. ومن بين الطوائف المُؤيّدة لهذا الرأي الطوائف التالية:

4-المعتزلة:

وهي فرقة إسلامية تحت رئاسة واصل بن عطاء، وترى أن الإنسان حر في أفعاله بشهادة الشعور؛ لأنه إذا أراد الحركة تحرَّك، وإذا أراد السكون سكن. كما أن العدل الإلهي يقتضي أن تكون الحرية مُتوفِّرة لدى الإنسان؛ لأن الله يأمر بأشياء وينهى عن أشياء أخرى، فيجب أن يكون الإنسان، تبعًا لذلك، مكلفًا، والتكليف يقتضي الحرية، فلو لم يكن الإنسان مصدر أعماله لبطل التكليف؛ إذ ليس من العدل أن يُجبر الله الإنسان على ارتكاب خطيئة ثم يُعاقبه على ذلك. فوجود الجنة والنار والثواب والعقاب دليل قاطع على حرية الإنسان.

1- ديكارت:

يرى هذا الفيلسوف أن حريتنا ظاهرة وواضحة ومنطقية في آن واحد، لذلك لا تحتاج إلى البرهنة، ويستدل ويوضِّح ذلك بالكوجيتو « أنا أفكِّر إذن أنا موجود ». ويضيف بأنه مهما ظهرت الأفعال وكأنّها تُفرض نفسها على



الإنســان، فإنه يســتطيع تحويل انتباهه عنها، وبذلك يكون حرًّا في فعلها أو تركها.

2- مين دي بيران:

يرى هذا الفيلسوف أن تجربة الجهد العضلي تكشف عن وجود حرية لدى الإنسان وتُثْبِتُها؛ فإن الإنسان عندما يرفع شيئًا سرعان ما يشعر بالتعب، ومع ذلك فإنه حر في متابعة الرفع أو تركه، وبذلك يشـــعر بحريته تجاه جسمه وآلامه.

بعض المذاهب الفلسفية المعاصرة في الحرية

أولاً: الماركسيَّة (Karl MARX) 1818-1883:

وهي مذهب فلسفي اقتصادي ينتسب إلى الفيلسوف الألماني كارل ماركس. ويرى هذا المذهب أن النظام الاقتصـــادي الســـائد في البلد هو الذي يُحدّد نوعية الثقافة والفنّ والأخلاق والعقائد الدينيّة، فهي كلها ناتجة عنه. كما يرى هذا المذهب أن الاشــتراكية الحقيقية تتحقق فقط بوصــول العمال إلى الحكم، إمّا بالحصـــول على الأغلبية في البرلمان وإمّا عن طريق الثورة لإقامة ما يُســمى بدكتاتورية العمال (البوليتاريا) للقضـــاء على الرأســمالية وجعل وســـائل الإنتاج كلها ملكًا للدولة، ثم تأتي مرحلة ثانية وهي مرحلة الشـيوعية، حيث يعمل كل فرد حسـب طاقته ويأخذ ما يحتاجه، وهنا تزول الدولة بصفتها الإكراهية لكي تُصبح وظيفتُها إدارية فقط.

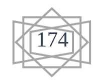


معنى الحرية لدى الماركسية:
تعني الحرية – عند الماركسية – قدرة الإنسان على السيطرة على ظروف مُعينة، ولكي تتمّ هذه السيطرة فلابد أن يُسيطر على قِوى الإنتاج، وما يتبع ذلك من تقدُّمٍ صناعيّ.

أسباب الحرية لدى الماركسية:
تتلخص أسباب الحرية لدى الماركسية في شيئين:
1- انعدام الضرورة:
لا تكتمل الحرية لدى الإنسان إلا إذا غابت الضرورة عنه، لذلك ترى الماركسية أن الناس لا يبلغون حالة الحرية في الرأسمالية؛ لأن غالبتهم يخضعون لسلطة أقليّة، فغالبًا ما يكونون مجبورين على العمل في ظل ظروف قاسية غير لائقة بكرامة الإنسان، إلى حدٍّ لايبقى لهم معه وقت حرٌّ، إلاّ لكي يأكلوا ويناموا ويعاودوا الانتاج والكدّ الشاقّ. فالحرية في مثل هذه الظروف تعتبر وهمًا.

2- الارتباط بالتقدم:
تزداد حرية الإنسان عندما تبلغ قِوى الإنتاج من النموّ الحدّ الذي تُشبَع معه جميعُ ضرورات الحياة المتزايدة، دون بذل مزيد من العمل الشاقّ. وكلّ مرحلة تاريخية تفوق سابقتها في تطور المجتمع وفي مدى الحرية، فلذلك لا تتحقق الحرية الحقيقية إلا في ظل المجتمع الشيوعي، حيث يتم القضاء على الطبقات واستغلال الإنسان.

العلاقة بين الدولة والحرية لدى الماركسية:
لقد لاحظت الماركسية أنّ الدولة في النظام الرأسمالي عبارة عن أداة الاستغلال في يد الرأسماليين، وهم فئة قليلة تستغل الطبقة الكادحة من العمال. لذلك ترى أن الحرية لا تتحقق إلا إذا اختفت الصفة الإكراهية في الدولة وتحوّلت من كونها أداة للاستغلال، لكي تصبح جهازا إداريًّا، تُدار بها الشؤون العامّة، وذلك في ظل نظام شيوعيٍّ خاضع لإرادة العمال



المضمون الاقتصادي للحرية لدى الماركسية:
ترى الماركسـية أن الحرية ذات جوهر اقتصـاديّ؛ إذ إنّه لا معنى للحريّة السياسية وغيرها من الحريّات الأخرى بالنسبة للإنسان المكبَّل في أغلال العبودية الاقتصاديّة.

فالحريّة الاقتصـاديّة – عند ماركس – شـرط ضـروريّ لكافّة الحريّات الأخرى. فالإنسان قبل أن يفكر في ممارسة حوقه السياسية، يجب أن يأكل ويشرب ويلبس ويجد المسكن، بل يجب أن يطمئنّ لحاضره ومستقبله.

المضمون الطبقي للحرية لدى الماركسية:
يرى كارل ماكس أن الحرية، في تطبيقها العملي، ليسـت معنى مجرّدًا؛ وإنما هي مرتبطة بمصـالح طبقة معينة. ومن المعروف أن الإنسـانية قد مرت بثلاث مراحل، كل منها تؤدّي إلى تاليتها. وهذه المراحل هي: مرحلة النظام الاقطاعي، ومرحلة النظام الرأسـمالي، ومرحلة النظام الاشـتراكي. وكل ما تقدم الزمن عبر هذه المراحل، تكتسـب الحرية معنى أكثر اتّسـاعًا وشـمولاً يقربها من الحرية في صـورتها العليا: فالحرية في النظام الإقطاعي، معناها حق المالكين للأراضـي في اسـتغلال غير المالكين لها عن طريق العبودية. وأمّا الحريّة في النظام الرأسـمالي، فمعناها حق طائفة قليلة، وهي طائفة الرأسـماليين في اسـتغلال أموالها عن طريق امتصـاص دماء الطبقة الكادحة وهي طبقة العمال. أمّا الحرية في النظام الاشـتراكي، فمعناها حق الشعب الذي يقوده العمال في تحرير قيود السيطرة الرأسمالية، لكي تصبح الممتلكات حقًّا للجميع وليس حكرا على طبقة دون أخرى.
فلما أن الحرية ليسـت معنى جامدًا، بل هي معنى متطوِّر، وأنّها صـالحة لكل زمان ومكان، وأنّها ليسـت معنى فرديًّا، بل هي معنى جماعيّ مرتبط بوضـع الطبقة الأكثر عددًا، يمكن أن نسـتخلص أن الحرية لا تتحقق ولا تجد مُتنفَّسًا إلاّ في ظل الشـيوعية التي تمارس فيها الأغلبية الحكم بطريقة شرعية.

ثانيًا: الوجوديّة:

هي مذهب فلسفي معاصر استوحى آراءه من أفكار هيدغجير (Heidegger: 1889-1976) وكييركيجار(Kierkegaar: 1813-1855)، ويرى أن الماهيّة تسبق الوجود في كل شيء إلاّ في الإنسان، فمثلا: وُجِدتْ ماهية الكرسي وصفاتُه قبل وجوده؛ لأن صانعه قد تخيله وحدّد صفاته قبل القيام بصنعه وإخراجه إلى حيّز الوجود. أمّا الإنسان فهو الوحيد الذي يوجد أوّلاً ثم تتحدد ماهيته فيما بعد، فيصير عاملا أو فلاحًا أو تاجرًا أو غير ذلك. ومن أشهر الفلاسفة الوجوديين جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre: 1905-؟) و كارل ياسبيرز(Karl JASPERS: 1883-1969)

1-ماهية الإنسان لدى الوجودية:

يرى الفلاسفة الوجوديون أنّ هناك نوعين من الماهيات لدى الإنسان:

أ-ماهية عامّة:

وهذه ليس للإنسان حريّة في اختيارها؛ إذ ليس في وسع الإنسان أن يختار بين الماهية الإنسانية وماهية أخرى كماهية القرد أو الطير
أو غيرهما.

ب-ماهيّة خاصّة:

وهذه لنا حرية في اختيارها، مثال ذلك اتصاف الإنسان بالجبن أو الشجاعة أو البخل أو الكرم أو التواضع أو التكبر أو غيرها.

وفي ذلك يقول سارتر: «إنّني أختار نفسي، ولكنّ الاختيار لا ينصب على وجودي، بل ينصب على الأسلوب الذي أوجَدُ عليه».

ويرى سارتر أن الإنسان ليس إلاّ موقفًا من المواقف، فهو محدّد بطبقيّته الاجتماعية، ولا يملك اختيار مميّزاته الجسميّة والعقليّة إلاّ في حدود ضيّقة. ولكن على الرغم من هذه التحدّيات فإنّ مجال الاختيار لا يزال مفتوحًا أمام الإنسان؛ لأنّ هناك فرصًا كثيرة وغير محدّدة تعرض له في كل موقف من المواقف.

2-الحرية الإنسانية مطلقة:

إن الحرية الإنسانية مطلقة وليست محدودة وذلك للأسباب التالية:

أ-إن الإنسان يختار أعماله بحرية؛ لأنه حر في رسم الغايات والقيم عن طريق المشاورة الداخلية التي تتمّ بينه وبين نفسه.



ب-إن هذا الاختيار متروك في يد الإنسان، فلا يحتاج إلى معيار سابق لكي يميز الطريق الذي سيسلكه، فلكل فرد حرية في اختيار مصيره.
ج-إنّ الحرية لا تتوقف على الأفعال الإرادية، بل تتعدّاها إلى الأفعال اللاإرادية كالانفعالات والعواطف وغيرها: فنحن الذين نخلق الخوف ونختار الوقت الذي نريد أن نكون فيه خائفين والظروف التي تؤدّي بنا إليه.

3-الحرية الإنسانية ليست ميزة للإنسان:
إنّ هذه الحرية التي يتمتّع بها الإنسان لا تعتبر ميزة بالنسبة له، بل هو مجبور على أن يكون حرًّا؛ لأنها عبء أُلقِيَ على عاتقه، فالإنسان وجد نفسه في هذا العالم لكي يعيش فيه ويفكر في حلّ مشاكله بطريقته الخاصّة؛ لذلك يضع المعايير المناسبة له، ويشعر بالمسؤولية بعد كل اختيار؛ لأنّ أي اختيار يقوم به لا يخصه هو وحده، بل يخص الإنسانية جمعاء.

رأي ابن رشد في الحرية:
يرى هذا الفيلسوف المسلم أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تمامًا، وليست إجباريّة تمامًا: بمعنى أن الإنسان ليس حرًّا مطلقًا، كما أنه ليس مسلوب الحرية، فأعمال الإنسان تجمع بين الجبر والاختيار؛ لأنها تتوقف على عاملَين أساسيّين:
1-عامل داخلي:
ويطلق عليه ابن رشد اسم الإرادة، وهذه مخلوقة من الله سبحانه وتعالى، في حين أن النتائج المترتبة عليها تعتبر نتائج إنسانية بحتة.
2-عامل خارجي:
وهي العوامل المتعلقة بالأسباب الطبيعية الخارجية، والتي تساعد على إتمام أفعالنا أو تحول دون إتمامها، كما أنها هي التي تحدّد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة.

ويرى ابن رشد أنّ أفعالنا الإرادية تتوقف على العوامل الداخلية، ولكننا متى اخترنا فعلا معينا ونفّذناه نستردّ حرّيتنا كاملة، فلذلك نكون مسؤولين عن أفعالنا.

رأي الإسلام في الحرية:



إنّ قضـــية الحرية من أهمّ القضـــايا التي تطرّق إليها الإســـلام؛ لأنّ القرآن مليء بآيات حول هذه القضية.

فالإسلام لم يترك الإنسان حبله على غاربه بالحريّة اللامحدودة، كما أنّه لم يقيده لجعله كآلة، بل إنّ الإســلام اتّخذ موقفًا وسطًا بين طرفي الحرية: أي بين الجبر والاختيار.

فهناك آيات توحي بالجبر مثل قوله تعالى: « وما تشــاؤون إلاّ أن يشــاء الله »، وقوله تعالى: « والله خلقكم وما تعملون »، وقوله تعالى: « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحانه وتعالى عمّا يشركون »، وقوله تعالى: « ولا تقولنّ لشـــيء إنّي فاعل ذلك غدًا إلاّ أن يشـــاء الله »،وقوله تعالى: « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ». إلى غير ذلك من الآيات التي يدل ظاهرها على أنّ الإنسان مسلوب الإرادة.

في حين أنّ هناك آياتٍ يدلّ ظاهرها على أنّ الإنسان حر في اختيار أفعاله، مثل قوله تعالى: « فمن شـــاء فليؤمن ومن شـــاء فليكفر»، وقوله تعالى: « لمن شـــاء منكم أن يتقدّم أو يتأخّر كل نفس بما كســبت رهينة .» إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ الإنسان هو المقرر لما يقوم به من أفعال.

وبمقارنة الآيات الدّالة على حرية الإنسان بالتي تدلّ على عدم حريته،

نستخلص أن وجهة نظر الإسلام جعلت الإنسان يدرك أعماله الاختيارية

ويزن عواقبَها بعقله قبل القيام بها، ولكنه يدرك بالتجربة على أنّ هناك قوّة

أعظم من نفسه هو مسؤول أمامها. فالله يضع الإنسان أمام مسؤوليته، وهذا يعني

إعطاءه الحرية اللازمة؛ لأنه لن يكون هناك ثمة عدل في اعتبار الإنسان مسؤولا عن

أعمال فرضته عليه إرادة أو قوة خارجية.

وخلاصــة القول هو أن الإســلام ترك الباب مفتوحًا أمام الإنســان، فإن شــاء عمل وإن شـاء ترك بمحض إرادته، وعليه أن يتحمّل مسؤولية عمله، وكل ذلك في إطار إرادة الله الشاملة لإرادة الخلق.

الجزء الثاني: قضايا:

- **الفلسفة في أفريقيا ومشاكل التنمية:**
- **العرف والحداثة:**
- **البانافريقية والتنمية:**
- **دولة القانون والديمقراطية:**

يتم دراسة كتاب العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، وبعد كل أربع سنوات سيتم دراسة كتاب آخر من الكتب الفلسفية.



الجزء الرابع:النصوص الفلسفية ومؤلفوها:

ولمعالجة المفاهيم المذكورة سابقا، يستعين المدرس بالنصوص الفلسفية التي يختارها من كتب المؤلفين الآتية أسماؤهم:

أفلاطون – أبيقور – Epictète – أرسطو – مارك أورييل – القديس أوغستين – القديس توماس – ماكيافيل – هوبز – ديكارت – باسكال – اسبينوزا – Malebranche – لبنيز – مونتسكو – هيوم – ج ج روسو – برغسون – ألان – باتشلر – كونت – Cournot – كياركيغار – كارل ماركس – نيتش – سيجموند فرويد – هوسرل – مارلو بونتي – Althusser –نكروما – Towa – Hountoundji – Njoh Moellé – تمبلاس – E. Boulaga – A. Ndawo – بوبو حما – عبد ممني – جان بول سارتر – هدغجير – Levi Strauss –إمانويل كانط – هجيل. ابن سينا – ابن رشد – الفارابي – الإمام الغزالي – ابن طفيل...

مقتطفات من المقالات والنصوص المحلقة بكتاب الفلسفة للصف الثالث الثانوي:

- حول موضوع الشغل (العمل):

1 المقالات:

((مرجعيات فلسفية للسنة الثالثة الثانوية (آداب))) لأعمر حرباش، دار الهناء الطباعة والنشر والتوزيع.

1 – يقول باسكال: ((إن أهم شيء في الحياة هو اختيار المهنة)) اثبت صحة هذا القول بالحجج.
2 – هل العمل متعة أم مشقة؟ حلل وناقش.
3 – هل العمل مصدر الحرية أم وسيلة لاستغلال الإنسان لأخيه الإنسان؟ حلل وناقش.
4 – لماذا لا يعد النشاط الحيواني عملاً؟ أكتب مقالة فلسفية تدافع بها عن الفكرة الواردة في هذا السؤال.
5 – هل يعمل الأحرار؟ حلل وناقش.
6 – قيل: إن النشاط المميز للإنسان عن غيره من الكائنات ليمن هوكونه يفكر أو يتأمل، بل كونه يعمل. أثبت ذلك بالحجج.
7 – يقول أندري مالرو: ((ليس الإنسان إلا حملة أفعاله: ما يقول به، وما يستطيع القيام به، ولا شيء غير ذلك)). بين خلال هذه المقولة دور العمل في صنع إنسانية الإنسان.
8 – يقول الفيلوسوف البريطاني: برتراند راسل: ((إن أشد الأعمال تعباً ومللاً لا تؤلم مثلما تؤلم البطالة)) أثبت صحة هذا القول بحجج شخصيته وأخرى مرجعيته.
9 – يقول الفيلوسوف الألماني: إيحانويل كانط: ((الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يجب عليه أن يعمل)) اثبت صحة هذه الأطروحة بالحجج.
10 – تقول الفيلوسوفة الفرنسية: سيمون بوفوار: ((بالعمل قطعت المرأة الشوط الأكبر من المسافة التي تفصل بينها وبين الرجل،، إن العمل وحده هو القادر على أن يضمن لها حرية ملموسة)) أكتب مقالة فلسفية مدعومة بالحجج تؤيد أو تقيد بها هذه العبارة.

النص الأول

عندما ينتج الإنسان فعلياً عالماً من الأشياء- إذ يشكل الطبيعة غير العضوية- ، فإنما هو يؤكد ذاته بما هو كائن نوعي واع، بمعنى الكائن الذي يرتبط بنوعه ارتباطه بطبيته الذاتية أو قل بنفسه باعتباره كائناً نوعياً. والأكيد أن الحيوان ينتج هو الخر، فهو يبني عشه أو مسكنه كما يفعل النحل والقندس والنمل وغير ذلك، لكن (الحيوان) لا ينتج إلا ما يحتاج إليه مباشرة هو ونسله، وهو ينتج على نحو جزئي في حين أن الإنسان على نحو كلي. ثم إن الحيوان لا ينتج إلا بفعل ضغط الحاجة الجسمية المباشرة في حين أن الإنسان ينتج حتى وإن كان متحرراً من الحاجة الجسمية بل إنه لا ينتج حقاً إلا حين يكون قد تحرر منها. إن الحيوان لا ينتج إلا ذاته في حين أن الإنسان يعيد إنتاج الطبيعة كلها. فإنتاج الحيوان يشكل – بما هو إنتاج حيواني – جزءاً من جسمه الطبيعي في حين أن الإنسان ينتصب حراً أمام إنتاجه. والحيوان لا ينتج إلا بحسب حاجات نوعه ووفقا لما تقتضيه، في حين أن الإنسان يجيد الإنتاج وفقا لما تقتضيه كل الأنواع كما أنه يحسن تطبيق المعيار الملائم على كل موضوع. لذلك كان الإنسان يجيد الإبداع وفقا لقوانين الجمال.

إن الإنسان يشرع على وجه الدقة في تأكيد ذاته بصفته كائنا نوعيا إذ يأخذ في تشكيل عالم الأشياء، إن ذلك الإنتاج لهو حياته النوعية الخلاقة. وبفضل ذلك الإنتاج تظهر الطبيعة وكأنها صنعه وواقعه. إن موضوع العمل هو إذن تحقيق حياة الإنسان النوعية، فالإنسان لا يتأمل ذاته ذهنياً فحسب كما هو الشأن داخل الوعي بل كذلك عملياً وفي الواقع، ويتأمل ذاته في عالم هو من إنشائه.

كارل ماركس

Manuscrits de 1844



<u>النص الثاني</u>

إن الشغل في أول أمره فعل يتم بين الإنسان والطبيعة. ويقوم فيه الإنسان ذاته تجاه الطبيعة بدور قوة طبيعة، فيحرك القوى التي يتمتع بها جسمه، من ذارعين وساقين ورأس ويدسن، لكي يتمثل مواداً يعطيها صورة مفيدة للحياة. وفي الوقت الذي يؤثر فيه بهذه الحركة على الطبيعة الخارجية ويغيرها، فإنه يغير طبيعته ذاتها وينمي الملكات الكامنة فيها..فالعنكبوت تقوم بعمليات تشبه عمليات الحائك، والنحلة تذهل ببنية خلاياها الشمعية مهارة أكثر من مهندس معماري واحد. لكن الذي يميز منذ البداية أقل المهندسين المعماريين مهارة عن أمهر النحل، هو أنه بنى الخلية في دماغه قبل بنائها في العسالة. فالنتيجة التي ينتهي إليها الشغل توجد من قبل بصفة نظرية في مخيلة العامل. وهذا لا يعني أنه يقتصر على إحداث تغيير صوري في المواد الطبيعية، بل إنه يحقق بذلك في نفس الوقت هدفه الذي يعيه.

كارل ماركس (الرأسمال)

<u>النص الثالث</u>

لم يبرز الشغل تاريخيا إلا في اليوم الذي تواجد فيه بشر كثيرون يقتاتون من الثمار الطبيعية للأرض، والتي لم تعد كافية لتلبية حاجاتهم من الغذاء، فالبعض لم يستطع البقاء في الحياة،بحكم ندرة الغذاء، والبعض الآخر كان سيلقى نفس المصير لولا أنه شرع في الشغل في الأرض.
ففي كل فترة من حياته، لا تشتغل البشرية إلا تحت تهديد فكرة الموت، غذ أن كل مجتمع إذا لم يعثر على ثروات جديدة، فهم محكوم عليه بالفناء، وبالعكس من ذلك فبقدر ما يتزايد البشر بقدر ما تكثر معهم أشغال متنوعة، متباعدة فيما بينها، وتكون أكثر صعوبة من ذي قبل.

ميشال فوكو

(بكالوريا جزائرية 1996)



حول موضوع الدولة والسلطة (الأمة)

1- مقالات:

1 – هل الدولة عدوة الحرية؟ حلل وناقش.
2 - هل ترتد الديموقراطية إلى المواعيد الإنتخابية؟ حلل وناقش
3 – هل تستطيع أن تكون الدولة في خدمة الشعب؟ حلل وناقش
4 – إمنا الدولة جهاز قمع وليست جهاز أمن؟ أكتب مقالة فلسفية مدعومة بالحجج تؤيد أو تفيد بها العبارة السابقة
5 – قيل: ((إن الدولة شر لابد منه)) أبطل صحة هذا القول بالحجج
6 – يقول بياركونيل: ((إن أسوأ دولة هي الدولة الشعبية)) أثبت صحة هذا القول بالحجج
7 – هل اعترف الدولة بحقوق الإنسان يحد من سلطتها؟ حلل وناقش
8 – هل يحق للدولة أن تتدخل في الحياة الخاصة للمواطنين؟ حلل وناقش
9 – يقول باكونين : ((الدولة مقبرة تدفن فيها جميع الحريات الفردية)) آبطل صحة هذا القول.
10 – يقول سبينوزا: ((لا يولد الناس مواطنين ، وإنما يتربون على الموطنة)) أكتب مقالا فلسفيا تبين فيه دور الأسرة والمدرسة في غرس فيه المواطنة في نفوس المواطنين

إن الطبيعة البشرية لا تتحمل أن تظل في حالة قهر مطلق، وكما يقول سنيكا: ((ما استطاع أحد أن يمارس العنف في الحكم مدة طويلة، أما الاعتدال في الحكم فيدوم)). فطالما كان الناس يكون بدافع من الخوف وحده، فإنهم يفعلون أشد الأشياء تعارضا مع إرادتهم ولا يتأملون الفعل من حيث فائدته وضرورته بل أنهم لا يهتمون إلا بانفاذ أنفسهم وبعدم تعرضهم للألم. ويستحي عليهم ألا يتلذذوا بما يصيب سيدهم وصاحب السلطة عليهم من شر وخسارة، حتى لو كان في ذلك ضرر بالغ عليهم، كما يستحيل ألا يتمنوا له الشر وألا يرتكبوه عندما يستطيعون. والواقع أن أشد ما يؤلم الناس خضوعهم لأمثالهم وسيطرة هؤالء عليهم. وأخيرا، فليس هناك أقسى من سلب حريتهم بعد حصولهم عليها. ومن ثم يجب أولا على كل مجتمع- إن أمكنه ذلك- أن يقيم سلطة تنبثق من الجماعة على نحو من شأنه أن يكون الجميع ملزمين بأن يطيعوا أنفسهم لا أمثالهم... ثانيا، يجب أن توضع القوانين في كل دولة بحيث يكون الباعث على ضبط الناس هو الألم في تحقيق خير معين. يرغب فيه بوجه خاص، أكثر من خوف يحيط بهم، وبذلك يقوم كل فرد بواجهيه بحماس بالغ. وأخيرا لما كانت الطاعة هي تنفيذ الأوامر بالخضوع لسلطة الرئيس الآمر وحدها، فإنا نرى أن هذه الطاعة لا مكان لها في مجتمع تكون السلطة فيه منتمية إلى أفراده، وتوضح فيه القوانين برضاء الجميع.

سبينزا
(رسالة في اللاهوت والسياسة)

<u>النص الثاني</u>

أفرض أن الناس قد وصولوا إلى ذلك الحد الذي تغلبت فيه العقبات التي تضر ببقائهم في حالة الطبيعة، بمقاومتها، على القوى التي يستطيع كل فرد استعمالها من أجل استمراره في تلك الحالة. عندئذ لم يعد في مكنة تلك الحالة البدائية، أن تدوم و كان الجنس البشري سيهلك لو لم يغير طريقة وجوده.
ولما كان البشر لا يستطيعون خلق قوى جديدة وإنما توحيد وتوجيه قواهم المجودة فحسب، فإنه لم يبق لديهم من وسيلة أخرى للبقاء إلا تشكيل جملة من القوى بالدمج إيجاد شكل من الاتحاد يدافع بكل القوة العامة ويحمي كل شخص وأملاك كل مشارك في الجماعة، ومع أن كل فرد يتحد مع الجميع إلا أنه لا يطيع إلا نفسه ويبقى حرا كما كان قبل التعاقد...إن شروط هذا العقد يمكن اختصارها جميعا بالطبع في شرط واحد، ألا وهو التنازل الكامل من جانب كل مشارك عن جميع حقوقه للجماعة كلها...وأخيرا فإن كل إذ يهب نفسه للجميع، لا يهب نفسه لأحد. ولما لم يكن ثمة من مشارك لا نحصل منه على الحق نفسه الذي نتخلى عنه من أنفسنا، فإننا نكسب ما يعدل كل ما فقدناه وأكثر من ذلك قوة للمحافظة على ما لدينا... وبدلا من الشخص المفرد لكل متعاقد ينتج عن هذا العقد الاتحادي في الحال هيئة معنوية وجماعية



ملفة من عدد الأعضاء بمقدار ما للجمعية من أصوات، وهي تستمد من هذا الفعل نفسه وحدتها وذاتها المشتركة وحياتها وإرادتها. هذه الشخصية العامة التي تتكون على هذا النحو من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين كانت فيما مضى تأخذ اسم ((مدينة)) وتسمى الآن باسم ((جمهورية) أو هيأة سياسية يطلق عليها أعضاؤها اسم ((دولة)) أما المشاركون فإنهم يتخذون بصفة جماعية اسم ((الشعب)) ويدعون فرادي ب((المواطنين)) كمساهمين في السلطة السيادية وبالرعايا بصفتهم خاضعين لقوانين الدولة.

روسو (في العقد الاجتماعي)

النص الثالث

لكن هذا الأمير هل من الأفضل أن يكون محبوبا أكثر مما يكون مهاما؟ أم أن يخافه الناس أكثر مما يحبوه؟ نعم من الواجب أن يخافك الناس ويحبوك، لكن لما كان من العسير الجمع بينهما، ولما كان يجب التخلي عن أحدهما، فإن من الأفضل يخافوك على أن يحبوك. إن الناس عموما لا يعترفون بالجميل، متغيروا المزاج، يتظاهرون ويتراوؤون، جبناء أمام الأخطار، طماعين في المال، وما دمت تحافظ لهم على مصالحهم، فكلهم لك أوفياء، ويفدوك بدمهم وحياتهم، وبأبنائهم وأموالهم، لكن عندما تحتاج إليهم سيثورون. فالأمير الذي يقيم سلطانه على وعودهم دون أن يحتاط بإجراءات أخرى، سيجد نفسه عاريا ومحكوما عليه بالانهيار. فالصداقات (Amitiés) التي تشتري بالمال، وليس بالعظمة ونبل الروح، هي وعود صداقات وليست صداقات مكتسبة، ولن تستطيع استعمالها في وقت الحاجة. ولا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا بقدر ما يترددون في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه مخيفا. لأن رابطة الحب تكون متبادلة على أساس الالتزامات، وبالتالي يسهل تحطيمها بفعل طبيعتهم الشريرة بمجرد أن تمس امتيازاتهم. بينما رابطة الخوف تكون قائمة على أساس الخوف من العقاب، ولا يفارقهم هذا الإحساس أبدا. لكن على الأمير أن يفرض الخوف منه بطريقة يتجنب بواسطتها الكراهية إذا لم يضمن الحب، فالخوف مع عدم وجود الكراهية يسيران معا جنبا إلى جنب. وعندما يضطر الأمير إلى سلب الإنسان حياته، عليه أن يتوخى المبرر الصالح والسبب الواضح لذلك، ولكن عليه قبل كل شيء أن يمتنع عن سلب الآخرين ممتلكاتهم، إذ أن من الأسهل على الإنسان أن ينسى وفاة والده، من أن ينسى ضياع إرثه وممتلكاتهم...وأنني لأنهي تبعا لذلك عن موضوع الحب والخوف قائلا أن الناس يحبون تبعا لأهوائهم وإرادتهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقا لأهواء الأمير وإراداته.

النص الرابع

يبدو لي أن الدولة جماعة من الناس تكونت لغرض وحيد هو المحافظة على خيراتهم المدينة وتنميتها. وأنا أقصد ب((الخيرات المدنية)) الحياة والحرية وسلامة البدن وحمايته ضد الألم وامتلاك الأموال الخارجية مثل: الأرض والنقود والمنقولات، الخ.

وواجب على الحاكم المدني أن يؤمن للشعب كله، ولكن فرد على حدة- بواسطة قوانين مفروضة بالتساوى على الجميع- المحفظة الجيدة والامتلاك لكل الأشياء التي تخص هذه الحياة وإذا أراد أحد انتهاك هذه القوانين على الرغم مما هو مسموح به وشرعي، فإن تجرؤه ينبغي أن يقمع بواسطة الخوف من العقاب، والعقاب هو حرمانه من كل او بعض هذه الخيرات التي كان من حقه بل من واجبه أن يتميع بها لو لما يفعل ذلك. لكن لأن أحدا لا يرضى بإرادته عن حرمانه من جزء من خيراته، ولا بالأحرى من حريته أو حياته، فأن الحاكم، من أجل معاقبة من ينتهكون حق الغير، مسلح بقوة مصنوعة من القوة المجتمعة لكل الأفراد.

ويبدو لي أن كل ما سنسوقه فيما يلي يبرهن على أن كل اختصاص الحاكم يقتصر فقط على هذه الخيرات المدينة، وأن حقوق وسلطة المدنية تنحصر في المحافظة على تلك الخيرات وتنميتها خصوصا دون غيرها.

جون لوك
(رسالة في التسامح)



حول محور الفن

المقالات:

1 – هل يمكن أن نجعل من الطبيعة مثالا للفن؟ حلل وناقش

2 – يرى أفلاطون أن الفن يغذي فينا الأهواء، بينما يرى هيجل أن الفن يلطفها. أكتب مقالا فلسفيا جدليا مدعوما بحجج ترجع بها أحد الموقفين.

3- يقول نيتشه: ((الفن دواء ضد الحقيقة)) أثبت صحة هذه الأطروحة.

4 – هل يعرف الفنان ما يقول به؟ حلل وناقش

5 – ما العلاقة بين نظرة الفنان ونظرة الإنسان العادي؟

6 – هل للعقل دخل في عملية الإبداع الفني؟ حلل وناقش

7 – ما العلاقة بين الفن والحرية؟

8 – يقول إيمانويل كانط: ((ليس الفن تمثيلا للشيء الجميل، بل هو تمثيل جميل للشيء)) اثبت صحة هذا القول بالحجج.

9 – للفن الإفريقي دور في إرساء دعائم الحضارة البشرية.أثبت بالحجج صحة هذا القول.

10 – يقول سيغموند فرويد: ((ينسحب الفنان كالعصابي، من واقع لا يرضاه إلى دينا الخيال، ولكنه على خلاف العصابي، يعرف كيف يجمل أحلامه اليقظة راجعا ليجد مقاما راسخا في الواقع)) أكتب مقالا تقارن بها بين الفنان والعصابي من خلال قول فرويد هذا.

11- هل الإبداع الفني ناتج عن الإلهام أم عن العقل؟ حلل وناقش.

- أكتب مقالاً فلسفياً لمعالجة مضمون النص الآتي:2

يقول شارل لالو:

((مازالت المناقشة محتدمة اليوم حول ما إذا كان يجب أن تكون الاستاتيقاً- علم الجمال- علماً موضوعياً أو علماً ذاتياً. وبناء على الفرض الأول بقول: إن جمال كائن ما أو جمال أي عمل فني إنما ينبع من صفات خاصة بهذا الكائن أو العمل، وهذه الصفات تصل من الخارج إلى عقل النتأحل بطريقة قريبة من التأثير الضوئي وهو ينطبق في طبقية العين.

فالمتأحل ليس هو الذي يخلق هذه الصفات بل لو حدث أن تدخل هو لعدلها، فإن تعديله لن يكون إلا تشويها. هذا هو شأن الجمال المطلق عند أفلاطون، والجمال عنده مثله مثل الخير والكمال اللذين يعكسهما، يوجد قبل أن نوجد نحن وبدوننا وخارجاً عنا، يوجد في العالم فوق الحسي، عالم المثلي. ويمكن نوضح الأمر بمثال ملموس، فنقول: إن القيمة الاستطيقية (الإستاتيكية) لحو أن ما، تعتمد على مكانه الساحي أو المنحط في سلم الكائنات كما يرتبها علماء الطبيعة، فإذا نحينا وجهات النظر الأخرى جانباً، فإن الجمال الإنساني أسمى من الجمال الحيواني، والجمال الحيواني أسمى من الجمال النباتي أو الجمادي إن جزلنا هذا التعبير.



وعلى العكس من ذلك ينكر علم الذاتي لا يعتمد في شيء من طبيعتنا العضوية والمفكرة. إن الجمال الوحيد الذي يمكننا أن نتحدث عنه لا يوجد إلا فينا وبنا ومن أحانا.
إن جمال أو قبح الأشياء والأشخاص لا يرجع إلى طريقة وضعها خارجاً عنا، بل يرجع إلى الطريقة التي نتصورها بها في فكرنا.
فهي ليست قبيحة وليست جميلة في ذاتها، بل هي ما هي وكل صفة هي خارجة عن جوهرنا فنحن الذين نصنفها عليها.
ومثال ذلك أن غروب الشمس يثير في نفس الريفي فكرة عن جانب قليل من الجمال، هي فكرة العشاء مثلاً، ويثير في نفس عالم الطبيعة فكرة التحليل الطيفي، وهذا الشيء ليس من الجمال والقبح في شيء بل هو شيء يمكن فقط أن يكون صحيحاً أو غير صحيح، إن غروب الشمس ليس جميلا إلا لمن نظر إليه بعيني فنان، وقد اتخذت نفسه وضع التأمل، وإتباعا لهذا الرأي لن يزيد علم الجمال عن أن يكون باباً من أبواب علم النفس)).

<u>النص الأول</u>

إن العمل الذي يقوم به كبار ورجال العلم هو بحد ذاته مبهج، ويكفل لهم وهم يقومون به احترام من يستحق احترامهم المحرص عليه والسعي إليه، ويمنحهم ذلك أعظم سلطان ممكن، وهو سلطان الهيمنة على أفكار الناس ومشاعرهم. وهم أيضا على كامل الحق إذ يحسنون الراي في أنفسهم. وهذا المزج من الظروف السعيدة ينبغي برأيي ان يكون كافيا لان يجعل الإنسان سعيدا. ولكن الواقع ليس كذلك. وعلى سبيل المثال كان ميكل انجلو يعتبر نفسه عميق الشقاء، وكان يرى- وليس في ذلك صادقا على ما أعتقد- أنه ما كان ليجشم نفسه عناء إنتاج أعماله الفنية لولا أنه كان مضطرا لتسديد ديون أقربائه المفلسين. ولكن القدرة على إبداع الفن العظيم كثيرا جدا ما يصاحبها شقاء مزاجي عظيم جدا، بحيث أنه لولا البهجة التي يستمدها الفنان من عمله لكان خليقا أن ينتحر. ولذا ليس بإمكاننا التأكد من أن أعظم الأعمال لا بد أن تجعل الإنسان سعيدا، ولكننا ندرك فقط أنها تجعله أقل شقاء مما هو عليه.

برتراند راسل
(الفوز بالسعادة)



<u>النص الثاني</u>

ما موضوع الفن؟ لو أن الواقع يمس مباشرة حواسنا وشعورنا، ولو استطعنا أن ندخل في اتصال مباشر بالأشياء وبأنفسنا، أعتقد أنه لن تكون للفن أية منفعة، أو بالأحرى لكنا كلنا فنانين، لأن أنفسنا ستهتز ساعتها اهتزازا متجاوبا مع الطبيعة...لسوف نستمع في أعماق أنفسنا إلى لحن حياتنا الداخلية، نغما موسيقيا مرحا حينا، ومتأوها أحيانا، وأصيلا دائما. كل ذلك محيط بنا، كل ذلك قائم فينا، ومع ذلك فإنا لا نتبين منه شيئا بوضوح. فما بين الطبيعة وبيننا؟ وما قولي كذا؟ بل مل بيننا وبين وعينا، يقوم حجاب، هو لدى عامة الناس حجاب سميك وهو لدى الفنان والشاعر حجاب رقيق يكاد يكون شفافا.

ما الفنان؟ إنه إنسان يرى أفضل من الآخرين، لأنه يرى الواقع عاريا وبدون ستار...إنني انظر وأعتقد أني أرى، وأنصت وأعتقد بأني أسمع، وأدرس وأعتقد أني أقرأ في أعماق قلبي. ولكن ما أراه وما أسمعه من العالم الخارجي هو ببساطة ما انتقته حواس

